Agustín Serrano de Haro

Arendt y España

EDITORIAL TROTTA

Agustín Serrano de Haro

Arendt y España

EDITORIAL TROTTA

Arendt y España

Arendt y España

Agustín Serrano de Haro

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS

Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2023

Ferraz, 55. 28008 Madrid

Teléfono: 91 543 03 61

E-mail: editorial@trotta.es

http://www.trotta.es

© Agustín Serrano de Haro Martínez, 2023

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN (edición digital e-pub): 978-84-1364-121-8

ÍNDICE

Presentación

1. Sur de Francia en 1940

2. Atravesar España en enero de 1941

3. Miradas de Arendt a la guerra civil española

4. La tipificación del primer franquismo en los textos arendtianos

5. El rastro de Ortega en Los orígenes del totalitarismo

6. Acerca de las dos Américas

7. La noche que Arendt escuchó a Fidel Castro

8. La directora ejecutiva de Spanish Refugee Aid

9. Un dislate editorial

Epílogo. La promesa de la política y la democracia española

PRESENTACIÓN

La vida de Hannah Arendt no discurrió ajena a España. En algún momento de comienzos del año 1941, ella entró en el país por el puesto fronterizo de Portbou y en los días, quizá semanas siguientes, atravesó el territorio español como en una larga diagonal hasta la frontera portuguesa. Este viaje de tránsito por la España de Franco, de tren en tren, no estaba exento de riesgos, pero era una etapa imprescindible en la larga huida de Arendt... hacia la vida precisamente. Las grandes biografías dedicadas a la filósofa o la muchedumbre de estudios en torno a su persona y obra no han mostrado interés por los datos básicos del episodio español de la vida de Arendt. La ausencia de noticias destacables fue sin duda, en aquel momento, la mejor noticia posible. Mas igual que han podido evocarse y reconstruirse con cierto detalle los meses posteriores en Lisboa, a la espera del barco que había de llevarla a los Estados Unidos, cabe también una indagación acerca de los días inciertos en que la pensadora judía y su segundo marido, Heinrich Blücher, cruzaron, como de incógnito, nuestro país.

Desde los sucesivos trenes y en las esperas forzosas en las estaciones, Arendt pudo ver de cerca la devastación que la guerra recién concluida había traído, la destrucción de las ciudades, la miseria de las gentes. Sin incurrir en la absurda temeridad de pensar que tal experiencia pudo influir en sus valoraciones sobre circunstancias políticas de España, este libro sí toma nota de que tanto en Los orígenes del totalitarismo como en escritos menores de la década de los cuarenta, preparatorios de la gran obra, surge de cuando en cuando alguna alusión a la guerra civil española y alguna comparación del primer franquismo con otros regímenes dictatoriales más o menos simultáneos. Son apuntes breves, aproximaciones indirectas, a veces simples anotaciones al paso, ya que el tema de análisis en que se insertan es siempre la naturaleza del totalitarismo en su sentido estricto, en su aplicación restringida. Lo cual no impide que tales observaciones arendtianas sobre realidades políticas españolas lleven el sello de la lucidez de su autora y tengan el sabor enjundioso de su libertad de juicio. Por lo

demás, tampoco ellas se habían reunido o comentado con anterioridad.

Estos mimbres elementales, tanto biográficos como temáticos, ocupan los primeros capítulos de mi ensayo y otorgan una primera claridad al título elegido, Arendt y España. Los restantes capítulos se atienen a cuestiones en que también comparece una variable española o hispanoamericana, bien en forma de episodio biográfico, bien en forma de fragmentos textuales de la obra de Arendt. Así, la presencia de Ortega en el pensamiento de Arendt, que da tema a un capítulo de transición, no nace de una preferencia personal mía por un determinado contraste filosófico, entre múltiples posibles, sino del hecho acreditable de que Arendt fue lectora atenta de La rebelión de las masas. Un capítulo señalado de Los orígenes del totalitarismo tuvo a la vista el planteamiento filosófico y sociológico de Ortega en 1929-1930. Desde luego que pueden plantearse diversas conexiones de pensadores de lengua española con Arendt, afinidades conceptuales o de espíritu o de biografía. Así ha empezado a hacerse ante todo con la vida y el pensamiento de María Zambrano. Pero el único filósofo de lengua española al que Arendt en persona pareció tomar en cuenta en alguna medida, y respecto del cual ella plantea una discrepancia teórica, es entretanto Ortega.

En los cuatro capítulos siguientes cambia el foco temporal y temático del estudio. Se dejan atrás los años treinta y cuarenta del siglo XX, que ocupan a la monumental obra arendtiana de principios de los cincuenta, y la mirada se sitúa en torno a la década de los sesenta y en la órbita de las posteriores obras sistemáticas de Arendt. Arrancan estos capítulos con el tratamiento que La condición humana propone del descubrimiento de América; consideración esta que, siendo de una llamativa brevedad, resulta pieza importante en la genealogía arendtiana de la Modernidad y de la condición humana moderna. Ahora bien, dado que para Arendt un «nuevo mundo» vino a nacer en Filadelfia en el siglo XVIII, más que en Veracruz en el XVI, mucho más en la fundación de una república con instituciones de libertad en Norteamérica que en la expansión de la presencia española en Centro- y Sudamérica, he querido yo incorporar a estas páginas una indagación especial. Concierne a las tomas de postura de la filósofa a propósito de las

relaciones políticas entre Norteamérica y Latinoamérica, es decir, entre la poderosa República del Norte, que constituyó un motivo constante de su reflexión, y las muchas repúblicas del Sur, a las que ella apenas si volvió la atención en contados momentos. La reunión de alusiones ha devenido en este caso una suerte de espigamiento en fuentes dispares y dispersas, cuyo resultado no me parece del todo desdeñable. Da pie, además, para demorarse en un curioso cruce de la biografía intelectual de Arendt con la actualidad política del mundo. Y es que la pensadora del «tesoro perdido de las revoluciones» coincidió en una misma sala de conferencias con el líder barbado de la Revolución cubana muy poco después de que este entrara en La Habana en olor de multitudes. Mezclada entre el público de una célebre universidad norteamericana, Arendt pudo escuchar de viva voz cómo el líder revolucionario dibujaba el futuro de la nueva Cuba, casi el presente que ya advenía. La anécdota no tendría mayor interés si no fuera porque también a este preciso respecto Arendt se atrevió a juzgar los hechos con clarividencia y coraje, y su valoración precoz de los acontecimientos cubanos, en el espíritu de su análisis de los fenómenos revolucionarios, resultó, por desgracia, premonitoria.

También por estas fechas de comienzo de los sesenta asumió Arendt la dirección ejecutiva de una organización norteamericana que respondía al nombre de Spanish Refugee Aid. La ayuda humanitaria de esta organización no gubernamental, como decimos hoy, se dirigía, en efecto, a aquellos refugiados republicanos españoles no comunistas que sobrevivían en condiciones todavía muy precarias sobre todo en el sur de Francia. En la cima de su trayectoria intelectual, antes y después de la fama universal que trajo sobre ella el libro acerca de Eichmann, la pensadora asumió, pues, un cargo que nada tenía de honorífico, que era «de trabajo», y que guardaba relación en exclusiva con compatriotas nuestros. El hecho permite afirmar que si la vida de Arendt no discurrió ajena a España, la persona de Arendt tampoco quiso mantenerse ajena a la suerte que corrían miles de españoles derrotados en la Guerra Civil, que por esas fechas habían quedado olvidados de casi todos. Es de observar que desde su compromiso activo con las organizaciones sionistas en los años treinta ella no había vuelto a desarrollar un trabajo «práctico» de orden parecido. Tampoco lo hizo ya después de 1967, al cesar en la dirección de Spanish Refugee Aid. De este

compromiso personal de Arendt ofrezco una panorámica bastante más amplia de la que aparece en las biografías de referencia.

Finalmente, a la vista de que las traducciones de Arendt al castellano despegaron con fuerza en el puñado de años anterior a la muerte del general Franco, es hoy un verdadero dislate editorial el que los lectores de lengua española sigan leyendo dos obras capitales de Arendt en las versiones que la censura del régimen franquista se dignó autorizar. La circunstancia de que las supresiones impuestas en los textos originales no fueron excesivas en número no quita gravedad a esta lamentable comprobación, que resulta ofensiva por igual para la gran pensadora y para la cultura hispanoparlante.

Bien se desprende de estas palabras de presentación que mi pequeño libro nada tiene de experimento ficcional. La conjunción que consta en su título no es una posible relación que un autor ocioso haya dado en plantearse al vuelo de su fantasía creadora. Los fragmentos de vida y los fragmentos de textos que Arendt y España considera de cerca componen una peculiar perspectiva en la que se entrevén de lejos, al fondo, realidades españolas y, siquiera de refilón, realidades hispanoamericanas. La testigo privilegiada del siglo XX y analista asombrosamente lúcida de él deja también un rastro de luz sobre asuntos que no estuvieron en el centro de sus preocupaciones teóricas. Quiero creer que esta perspectiva simultánea de acercamiento y lejanía conjura el peligro de una mera miscelánea, de un cajón de sastre hispano-arendtiano de confusa unidad temática. Un autor más desenvuelto podría quizá hablar de «homenaje español a la filósofa». Este reconocimiento a la persona y a la personalidad tendría a su favor, sin duda, el hecho de que pocos de los asuntos aquí tratados han aparecido por el océano de la literatura secundaria sobre Arendt.

No obstante lo anterior, he creído que la perspectiva de mi libro quedaba incompleta, infielmente incompleta, si no ensayaba yo un comentario final, siquiera tentativo, acerca de circunstancias políticas españolas más bien del presente y en una conexión o inspiración arendtiana. El balance de los nueve capítulos arrojaba un aspecto, por así decir, demasiado historicista, una sobrecarga de pretérito, para que los presidiera la pensadora del «incansable

optimismo y la incansable desesperación». No me faltaban razones disuasorias a propósito del epílogo «La promesa de la política y la democracia española». No soy yo politólogo ni filósofo político, menos aún analista de la actualidad política, más bien solo un fenomenólogo; no es la obra de Arendt —ella misma «una cierta fenomenóloga»— un conjunto de recetas para el buen gobierno de las naciones del mundo, un muestrario de normas con vistas a la vitalidad política universal. La fecha de fallecimiento de la pensadora (4 de diciembre de 1975) coincide con el principio del fin del franquismo, y diríase que ello también desaconseja el rebuscar en su obra inspiraciones para una posteridad tan alejada de su «morada vital» cual es la España del siglo XXI. El epílogo poco científico que he incorporado al libro es una solución de compromiso entre ambas motivaciones. He seleccionado con libertad ciertos hilos significativos y explícitos de la reflexión teórica arendtiana y he tirado de ellos a fin de sugerir alguna relación con problemáticas reconocibles de la vida política española; todo ello a grandes trazos, a mi exclusivo criterio, sin pretensiones de ningún tipo... Si el incremento de coraje cívico y una mayor amplitud de juicio, de lucidez no partidista, y algunas gotas de pasión por la libertad compartida fueran las actualizaciones más cabales de las inspiraciones arendtianas cara también a este siglo, es obvio que tales propósitos no requieren del estudio de Arendt, ni siquiera —pensaría ella, claro está— de la lectura de su obra.

Quiero agradecer el apoyo que he recibido del excelente servicio bibliotecario del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC. Con algunas traducciones del alemán he recibido ayuda valiosa de mi compañera del Instituto de Filosofía Astrid Wagner y de mi amigo Bernhard Obsieger. Wolfgang Heuer atendió consultas de lo más variado en relación con Arendt. Jesús Miguel Díaz Álvarez y José Lasaga me hicieron útiles sugerencias a versiones previas de algún capítulo. Alejandro del Río revisó la totalidad del manuscrito y aconsejó prudentemente al autor. Mi agradecimiento se hace extensivo a todo el equipo de Editorial Trotta.

1

SUR DE FRANCIA EN 1940

El fragmento español de la biografía de Arendt arranca, en realidad, del suroeste de Francia en la primavera de 1940. Remite al campo de internamiento de Gurs, cerca de Pau, a treinta escasos kilómetros de la frontera española. De este lugar y momento y de los hechos que se sucedieron a lo largo de ese año desastroso proceden también, en cierta medida, los motivos que vincularon a la filósofa, décadas después, con la ayuda a los refugiados de la República española.

Pues el inmenso campo de internamiento de Gurs al que Arendt fue a parar en mayo de 1940 se había construido en marzo de 1939, a toda prisa, con el fin de alojar a los combatientes republicanos que habían cruzado la frontera francesa al hundirse el frente militar en Cataluña. El campo de acogida o de alojamiento —tales eran sus denominaciones administrativas— se componía de 382 barracones y tenía capacidad para unos veinte mil internos. En ese primer momento albergó sobre todo a los soldados republicanos de origen vasco y a los del arma de aviación. También acabaron allí varios miles de brigadistas internacionales cuya vida corría serio peligro en caso de ser repatriados a sus países de origen: Italia, Alemania, Polonia, o bien Austria o Checoslovaquia que, mientras duraba la guerra de España, se habían convertido en territorio del Tercer Reich1. En los meses siguientes a su construcción, hasta la declaración francesa de guerra a Alemania de septiembre de 1939, pero también durante el período bélico estacionario que despectivamente se llamó la drôle de guerre, estos primeros internos del campo de Gurs fueron siendo incorporados, en malas condiciones, a industrias francesas o a las unidades de la Legión Extranjera, o enviados a distintos trabajos agrícolas por la zona; una pequeña parte encontró salida al exilio en Hispanoamérica, y otra mayor terminó aceptando la repatriación a España, que era a lo que

las autoridades francesas presionaban a los internos. De modo que a finales de mayo de 1940 los contingentes de mujeres que esas mismas autoridades francesas catalogaban de «peligrosas para la seguridad pública», posibles «quintacolumnistas de Hitler», pudieron entrar en Gurs. Arendt estaba entre las más de nueve mil mujeres que se convirtieron en la población mayoritaria del campo2.

Las circunstancias concretas que condujeron a Arendt hasta casi la raya española son bien conocidas y me limito a recordar ciertos datos básicos3. En agosto y septiembre de 1939, la situación de los miles de exiliados alemanes en Francia experimentó un empeoramiento súbito y desconcertante. El pacto de no agresión germano-soviético de finales de agosto y, días después, la invasión alemana de Polonia, con la consiguiente declaración francesa de guerra a Alemania, suscitaron en las autoridades de la Tercera República una sospecha global acerca de la fidelidad a Francia de toda esta población de procedencia alemana. Eran, desde luego, en su abrumadora mayoría, exiliados y perseguidos del nazismo, con solo una mínima fracción de ciudadanos alemanes que habían quedado en Francia, entre los que quizá sí había algunos partidarios nazis. Pero el acuerdo de Hitler con Stalin alimentó la duda de que en especial los exiliados de filiación comunista pudieran actuar en obediencia directa de Moscú y constituir por tanto una peligrosa quintacolumna que debía desactivarse de inmediato.

En este clima enrarecido, el gobierno francés decretaba en septiembre de 1939 el internamiento en campos especiales de acogida de todos los varones nativos de Alemania que residieran en suelo francés. En mayo de 1940, la medida se hacía extensiva a las mujeres de origen alemán, con solo algunas excepciones por razones de edad. Incluida en esta categoría de mujeres dangereuses pour la sécurité publique, Arendt permaneció una semana en el famoso y enseguida siniestro Velódromo de Invierno de París, y fue luego enviada en tren a Gurs junto con el resto de sospechosas. Su salida de París y su llegada a la lejana población de los Pirineos Atlánticos debió de tener un aspecto no muy distinto de este: «Las mujeres y sus hijos esperaron en el estadio durante días, al aire libre y con muy poca comida, hasta que las internaron en el campo tras viajar toda la noche en un destartalado vagón de tren con

ventanillas opacas. Pero lo peor fue llegar a la estación, donde los recibió una multitud hostil que agitaba los puños con rabia y que gritaba: Boches y assassins. Más adelante, Helena recordaba: 'El aire olía a linchamiento'»4.

Tanto las alusiones genéricas a los campos de internamiento franceses en Los orígenes del totalitarismo, como la alusión específica al de Gurs de Eichmann en Jerusalén hacen mención explícita de que tales instalaciones se habían construido en un principio para los combatientes españoles refugiados. Así, en el capítulo décimo del informe sobre la banalidad del mal:

El gobierno de Vichy puso a los siete mil quinientos judíos de Baden en el infame campo de concentración de Gurs, al pie de los Pirineos, que se construyó originariamente para el ejército republicano español y que desde mayo de 1940 se había utilizado para los llamados refugiés provenant d'Allemagne, la gran mayoría de los cuales eran desde luego judíos. (Cuando en Francia se puso en práctica la Solución Final, todos los internos de Gurs fueron enviados a Auschwitz)5.

En ambas obras la autora pasa en silencio sobre el hecho de que ella misma habitó en torno a cinco semanas en ese lugar de confinamiento. Al poco de escapar del campo, sin embargo, en una carta de agosto de 1940 a su primer marido Günther Anders, Arendt sí describía sus condiciones de vida allí y las comparaba incluso con las más favorables de los españoles que precedieron en el campo a las «mujeres peligrosas» —aunque sería más exacto decir que el término de comparación eran solo los últimos grupos de españoles —:

La vida en los Pirineos, donde en realidad no nos daban de comer, era grotesca en su mezcolanza de pseudo-idilio —¡nada de prensa! — y de peligro más o menos inmediato. Ahora entiendo a qué llamaban los griegos el Hades, una vida de sombras casi normal. Las

mujeres —65 en cada barracón en que habían estado 30 españoles, sobre jergones de paja con o sin paja, tan apretujadas a la noche que el más leve movimiento llevaba a caer sobre la vecina, rodeadas por el alambre de espino en el que se ponía a secar la ropa— se pasaban el día de acá para allá en pantalones cortos y traje de playa6.

La visión y valoración del campo de Gurs como el remedo francés del Hades es, en esta carta a Anders, un anticipo de la tipología general de campos de concentración que ofrecerá Los orígenes del totalitarismo. Como es sabido, en la obra de 1951 se trata de una ordenación cualitativa y jerarquizada, que, justamente para ser «objetiva», para adecuarse de algún modo a su objeto, requería, a juicio de la filósofa, de un criterio escatológico, ya que las «imágenes extraídas de una vida posterior a la muerte, de una vida desprovista de cualquier propósito terrenal», son las que mejor plasman la atmósfera de pesadilla y la sensación de irrealidad que se respira en estos espacios concentracionarios7. De acuerdo con la clasificación arendtiana, a los campos de internamiento no totalitarios correspondía precisamente la imagen del Hades homérico: lugar de confinamiento en que se aparta del mundo de los humanos a personas indeseables, que son abigarradamente amontonadas y son mantenidas en condiciones materiales precarias. De entre todos los remedos franceses de esta vida de sombras, Gurs ocupaba el primer lugar. La condición de «soportable» era tal solo en una perspectiva rigurosamente comparativa8. Pues una categoría por encima, o por debajo, se halla el Gulag soviético, los campos de esclavitud y de tortura, que evocan más bien un Purgatorio de absoluto desprecio por la vida humana, de sufrimientos constantes en ausencia de toda esperanza. Y la categoría última quedaba reservada en exclusiva a los campos de la muerte nazis, el Infierno en la Tierra en sentido literal.

Arendt evocó el episodio de su evasión de Gurs en una carta abierta al editor de la revista Midstream en 1962. Coincidiendo en el tiempo con su internamiento se produjo el colapso militar de Francia en el norte del país, y cuatro semanas después de ingresar ella en el campo pirenaico se firmaba el 22 de junio el humillante

armisticio por el que la Tercera República dejó de existir. El caos alcanzó en esos días a los campos de internamiento de la República ya inexistente, y Arendt no dudó en aprovechar la ocasión: «En medio del caos resultante, nos las compusimos para obtener documentos de libertad con los que pudimos abandonar el campo. [...] Ninguna de nosotras podía describir lo que esperaba a las que se quedasen atrás. Todo lo que podíamos hacer era decirles lo que creíamos que sucedería, es decir, que el campo sería entregado a los alemanes victoriosos. (Se marcharon 200 mujeres de un total de 7000). Y la profecía se cumplió, en efecto, si bien años más tarde de lo esperado gracias a que el campo estaba situado en territorio de lo que luego sería la Francia de Vichy. Pero el retraso no favoreció en nada a las internas. Tras unos días de caos, las aguas volvieron a su cauce y la huida se hizo casi imposible. Habíamos previsto correctamente este retorno a la normalidad. Era una oportunidad única, pero significaba que por todo equipaje había que partir con el cepillo de dientes, pues no existían medios de transporte»9.

Un aire similar, quizá un punto menos dramático, tuvo la peripecia de huida de su marido Heinrich Blücher en ese mismo momento de la «extraña derrota» y del enorme caos. Su campo de internamiento fue evacuado por las autoridades a mediados de junio, con las tropas alemanas ya entrando en París. A los guardianes franceses se les trasmitió el encargo de custodiar la marcha de los internos hacia el sur, pero a medio camino, en vista de la situación, decidieron dejar en libertad a los custodiados; guardias e internos se perdieron entonces entre las multitudes de parisinos que huían hacia los territorios no ocupados.

A pie, sin dinero, seguramente intercambiando jornadas de trabajo por comida y resguardo, Arendt llegó primero a Lourdes, donde encontró casualmente a Walter Benjamin. Compartieron unas semanas de conversaciones, temores y ajedrez10, pero a principios de julio ella abandonaba la ciudad del santuario para proseguir la búsqueda de su marido. Se encaminó entonces hacia el interior del país, a la ciudad de Montauban, población al norte de Toulouse en que una antigua amiga del exilio de París tenía arrendada una casa y donde, por conocer este dato también su marido, cabía la posibilidad de que Blücher se presentara; como así ocurrió11. En medio de la completa incertidumbre, se daba además la

circunstancia de que el alcalde socialista de Montauban era contrario al gobierno de Vichy y prestaba un apoyo decidido a opositores del nazismo, a evadidos de campos de internamiento y a republicanos españoles. El nombre del alcalde, que al cabo de pocos meses sería destituido, y que aquí debe constar, era Fernand Balés. Pues en la perspectiva de este ensayo es obligado destacar que a la ciudad refugio de Montauban se había trasladado asimismo el presidente de la República española, Manuel Azaña, ya dimitido y ahora perseguido. Él había llegado a la pequeña población a finales de junio; así, pues, solo unas semanas antes de que lo hiciera Arendt. Escapaba de la costa atlántica, bajo control directo alemán, y donde agentes de Franco, en confabulación con el embajador español en París, trataban de aprehenderlo, tal como habían ya capturado a su cuñado, junto con toda su familia.

En Montauban, Azaña y su esposa se alojaron primeramente en la casa de un médico francés amigo. Más tarde, cuando se hizo evidente que pervivía la amenaza de secuestro y que los agentes falangistas rondaban la casa, se trasladaron al Hôtel du Midi, en la plaza central del pueblo y bajo cobertura diplomática mexicana. Curiosamente, hacia el final de ese terrible verano también Arendt y su marido habían pasado a vivir en el centro de la ciudad, en un pequeño apartamento alquilado. Es casi seguro, por tanto, que Arendt y Blücher tuvieron noticia de con qué ilustre político español compartían tan precario lugar de refugio. Pese a la llamativa coincidencia, de la que ningún estudioso se ha hecho eco12, resulta incierto, en cambio, si el día 5 de noviembre de 1940 el matrimonio de exiliados alemanes llegó a contemplar el cortejo fúnebre que acompañó por las calles de Montauban al féretro de Azaña; iba envuelto en la bandera de México, la única que se autorizó, del único Estado que quiso honrar al muerto. Ese día, a la colonia de republicanos españoles que residían en la ciudad se sumó un buen puñado de compatriotas semiocultos por la Francia de Pétain, de modo que las calles céntricas se llenaron de banderitas tricolores de la República española13. Pero, por estas fechas de noviembre, Arendt y Blücher se trasladaban a Marsella con cada vez mayor frecuencia; permanecían días y días en «la capital de los visados», ocupados en los laberínticos trámites legales de su salida de la Francia de Vichy. Bajaban a la ciudad portuaria, aunque tenían siempre que volver a la ciudad occitana, pues entretanto la

madre de Arendt, que había permanecido en París durante el internamiento forzoso de su hija, se había reunido con ellos y residía asimismo en Montauban.

Arendt había llegado a reunir en su persona tres condiciones que iban a resultar letales en la Francia de Vichy: judía, exiliada política de origen alemán, apátrida. Blücher cumplía con dos de las condiciones mortales: exiliado alemán, apátrida desnacionalizado. En octubre del año 40, el régimen de Pétain había revelado inequívocamente su naturaleza colaboracionista fijando un estatuto discriminatorio de los judíos en su territorio. Al cual siguió la orden gubernamental de que toda persona con dos abuelos judíos debía registrarse en la prefectura de policía más próxima a su domicilio. Arendt decidió desatender esta orden, con lo que a su triple condición añadía la de residente ilegal en el territorio de Vichy. Pero ella, y con ella su marido, sí habían recibido entretanto el preciadísimo visado de emergencia de entrada en Norteamérica. De entre las 1137 solicitudes presentadas al Departamento de Estado de los Estados Unidos para el período de agosto a diciembre de 1940 —y solicitado por ellos en la primavera—, solo habían sido aceptadas 238; en toda esta tramitación, que exigía una declaración jurada de dos ciudadanos o residentes en Norteamérica comprometiéndose a su mantenimiento, habían contado en Nueva York con la ayuda determinante de su primer marido Günther Stern, más conocido como Günther Anders. En función, pues, de esta autorización decisiva de entrada en los Estados Unidos, ahora «solo» les faltaba conseguir, grosso modo, los siguientes documentos: un permiso de salida del gobierno de Vichy, un visado de tránsito por España, que podía suspenderse en la misma frontera, y un visado de tránsito por Portugal; en el bien entendido de que varios de estos permisos tenían a su vez subrequisitos, tal como veremos, y que estos solicitantes en particular residían en condiciones irregulares en territorio de Vichy. Ciertamente que en el mercado negro de Marsella podían adquirirse a buen precio casi todos los documentos necesarios, incluidos pasaportes falsos, y que en la ciudad, amén de los estafadores que se ensañaban con las gentes desesperadas, operaban también organizaciones de auxilio internacional y de ayuda judía. Estas se movían con agilidad por los límites difusos entre lo legal y lo ilegal. El Comité de Rescate Urgente del «americano impasible» Varian Fry se concibió para

sacar de aquella trampa mortal a intelectuales y artistas opuestos al nazismo. Fry contaba con el apoyo personal de Eleanor Roosevelt, la mujer del presidente norteamericano, pero no con el del Departamento de Estado ni con el del consulado norteamericano, y probablemente él suministraría a los Arendt o documentación de salida, o información útil para conseguirla14. A todo esto, también la madre de Arendt tenía que salir por esta puerta trasera de Europa; pero ella no disponía de momento de un visado de emergencia norteamericano, mientras que los de su hija y yerno estaban sujetos a un plazo de caducidad.

Sobre la base de la muy sólida investigación histórica de Bernd Rother Franco y el Holocausto cabe entonces completar, ahora desde el lado español del laberinto legal, los avatares reglamentarios que hubo de afrontar el matrimonio Arendt-Blücher para el paso de la frontera de Portbou. El capítulo de la obra de Rother dedicado al tránsito de refugiados judíos se inicia con las siguientes palabras: «La postura de España con respecto a los refugiados durante la Segunda Guerra Mundial —fueran judíos o no — se caracterizó por la disposición a concederles visados de tránsito, a la par que se intentaba impedirles una estancia duradera»15. En consonancia con esta pauta general, el trámite legal era muy distinto si se trataba de un visado de entrada y estancia en el país, para lo cual la instancia competente era la Dirección General de Seguridad, y los judíos lo tenían negado por el decreto de 11 de mayo de 1939, o si se trataba de un visado de tránsito, que el solicitante, caso de presentar visado de entrada portugués, podía recibir directamente de los consulados españoles sin solicitud previa a Madrid. Este marco general experimentó cambios, empero, cuando la España de Franco pasó a tener frontera directa con la cruz gamada por Hendaya-Irún: en ese momento, «la política de tránsito española se volvió muy inestable»16. Por un decreto de 8 de octubre de 1940 se introdujo el requisito de autorización previa de los visados de tránsito también por parte del Ministerio de Asuntos Exteriores; tal petición, si se cursaba por telegrama con costes a cuenta del solicitante, se demoraba entonces de tres a seis semanas. No obstante lo cual, la Embajada de España en Francia indicó a los consulados que esta última regulación no se aplicaría a ciudadanos de países no beligerantes en el conflicto; y se especificó que tal condición incluía a los judíos apátridas, aunque

no así, por ejemplo, a los judíos franceses.

Hacia finales de diciembre de 1940, en la inminencia del paso de Arendt, al listado de requisitos en vigor, con sus diversos subrequisitos —garantías de dinero en efectivo para cubrir el tránsito, especificación de lugar de entrada y salida de España—, se agregó la nueva exigencia, esta específica para refugiados judíos, de presentación del correspondiente pasaje de barco desde Portugal al país de destino. Parece que este requisito nació del rechazo portugués a que población judía permaneciera en su suelo; la carencia del pasaje implicaba la posibilidad de ser rechazados en destino, es decir, en la frontera de Portugal; lo cual, a su vez, significaba o bien desandar el tránsito por España de vuelta a la Francia de Vichy, o a la Francia de Hendaya, o bien acabar en algún campo de internamiento de los Hades españoles: Miranda de Ebro, Nanclares de Oca, Figueras. A Arendt y Blücher, que carecían de medios económicos, una organización judía de ayuda a la emigración les proporcionó los pasajes lisboetas. La madre quedó todavía en Montauban al cuidado de una antigua amiga, y pronto, en el mes de mayo de 1941, pudo seguir sus pasos hacia Estados Unidos.

En definitiva, con todos los papeles del laberinto administrativo aparentemente en regla, aun cuando obtenidos por diferentes medios, Arendt y Blücher alcanzaron Portbou a finales de enero de 1941, quizá a comienzos del mes de febrero. La gran biografía de Young-Bruehl describe el momento de entrada en territorio español con las siguientes palabras: «En enero de 1941 el gobierno de Vichy relajó por un corto período de tiempo su política de permisos de salida y, aprovechándose de esta circunstancia, los Blücher tomaron inmediatamente un tren con destino a Lisboa»17. Sylvie Courtine-Denamy habla, de una manera parecida, de que «pudieron tomar un tren para Lisboa»18, y Laura Adler es incluso un punto más rotunda: «Así pues, Hannah y Heinrich cogen el tren a Lisboa»19. No hace falta decir que se trata de rotundas exageraciones, casi tropos literarios; tomado con mínimo rigor, nunca ha existido semejante tren.

———

1. El estudio más amplio es el de Claude Laharie, Le camps de Gurs 1939-1945: un aspect méconnu de l'histoire du Béarn, Société Atlantique d'Impression, Biarritz, 1985. Puede consultarse asimismo Josu Chueca, Gurs. El campo vasco, Txalaparta, Tafalla, 2007. Ambos incorporan material fotográfico.

2. Vid. Claude Laharie, Le camps de Gurs 1939-1945, cit., pp. 143-150. Cf. Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt. Una biografía, trad. de Manuel Lloris Valdés, Paidós, Barcelona, 2006 [Alfons el Magnànim, Valencia, 1993], p. 224 (en adelante, Young-Bruehl, seguido de capítulo o página). Cifras más precisas en Laura Adler, Hannah Arendt, trad. de Isabel Margelí, Destino, Barcelona, 2006, p. 159 (en adelante, Adler, seguido de capítulo o página).

3. Fuente fundamental sigue siendo Young-Bruehl, cap. IV. También Adler, cap. VI. Algún detalle encuentra ampliación en S. Courtine-Denamy, Tres mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt, trad. de Tomás Onaindia, Edaf, Madrid, 2003, y en Alois Prinz, La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt, Herder, Barcelona, 2001.

4. Helena Benítez, Wilfredo and Helena: My Life with Wilfredo Lam 1939-1950, Lausana, Acatos, 1999, p. 28, apud Rosemary Sullivan, Villa Air-Bel. Cómo los intelectuales europeos escaparon del nazismo, trad. de Montse Roca, Debate, Barcelona, 2008, p. 267.

5. Eichmann en Jerusalén, Lumen, Barcelona, 1999, pp. 236-237. (La traducción española ha sido modificada por entero; entre otras imprecisiones, rebaja enormemente la cifra de judíos internados que Arendt proporciona, y transforma la calificación de «infame» a propósito de Gurs en la muy neutra de «conocido»). Vid. también respecto de los campos de concentración franceses para republicanos españoles Los orígenes del totalitarismo, trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 1987, p. 668.

6. Hannah Arendt y Günther Anders, Schreib doch mal hard facts über Dich. Briefe 1939 bis 1975, Piper, Múnich, 2018, p. 21. (Siempre que no conste indicación expresa del nombre del traductor, las traducciones son mías).

7. Los orígenes del totalitarismo, cit., p. 662.

8. En esta lista también se contarían el campo de Villemalard, cerca de Orleans, al que fue a parar su segundo marido Heinrich Blücher entre septiembre de 1939 y enero de 1940, y del que fue liberado por razones médicas, y el campo de Ruchard, en el departamento Indre y Loira, en el centro del país, al que se mandó a Blücher de vuelta en mayo de 1940. (Puede leerse una descripción de las lamentables condiciones de vida en el primero de ellos en Adler, pp. 153-158).

9. Carta al editor de Midstream, verano 1962, en respuesta a Bruno Bettelheim, p. 87; apud Young-Bruehl, p. 225.

10. Los datos más precisos en Detlev Schöttker y Erdmut Wizisla (eds.), Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente, Suhrkamp, Fráncfort d. M., 2006. También en la narración de la carta de Arendt a Scholem, de octubre de 1941: Hannah Arendt y Gershom Scholem, Tradición y política. Correspondencia [1939-1964], trad. de Linda Maeding y Lorena Silos, Trotta, Madrid, 2018, p. 17.

11. Young-Bruehl, p. 227.

12. La única mención que conozco es el discurso inaugural de Jorge Semprún en el Coloquio Internacional organizado en la villa de Montauban con motivo del cincuenta aniversario del fallecimiento de Azaña, cuyas actas publicó La Casa de Velázquez: Azaña et son temps, Madrid, 1993, p. 14.

13. Vid., a estos respectos, Josefina Carabias, Azaña. Los que le llamábamos don Manuel, Planeta, Barcelona, 2021 [1980], pp. 352-353; Santos Juliá, Vida y tiempo de Manuel Azaña (1880-1940), Penguin, Barcelona, 2015, § 24; y, con abundancia de detalles, Federico Jiménez Losantos, La última salida de Manuel Azaña, Planeta, Barcelona, 1994, Sexta y Séptima Jornada.

14. El nombre de Arendt no aparece en Surrender on Demand, el libro que Fry escribió en 1945 sobre los hechos de los que él fue el protagonista y que toma por título el artículo 19 del armisticio franco-alemán (Entrega a petición). La monografía de Rosemary Sullivan Villa Air-Bel. Cómo los intelectuales europeos escaparon del nazismo, cit., ofrece una única referencia del caso Arendt (p. 260), como auxiliada con éxito por el Comité —aunque la fecha de

octubre de 1940 es claramente errónea—. Cf. Adler, p. 170.

15. Franco y el Holocausto, trad. de Leticia Artiles Gracia, Marcial Pons, Madrid, 2005, p. 151. Cf. Enrique Moradiellos, Santiago López Rodríguez y César Rima Simón, El Holocausto y la España de Franco, Turner, Madrid, 2021, cap. II.

16. Franco y el Holocausto, cit., p. 138. Puede consultarse también Patrik von Zur Mühlen, Fluchtweg Spanien-Portugal. Die deutsche Emigration und der Exodus aus Europa 1933-1945, Friedrich Ebert Stiftung, Bonn, 1992, pp. 85-94.

17. Young-Bruehl, p. 213.

18. S. Courtine-Denamy, Tres mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt, cit., p. 211.

19. Adler, p. 170.

2

ATRAVESAR ESPAÑA EN ENERO DE 1941

A comienzos de 1941 España entraba oficialmente en el «tercer año de triunfo» tras la Guerra Civil. En medio de la devastación, era un país militarizado y amigo de los nuevos amos del continente. En octubre del año anterior Hitler se había entrevistado con Franco en Hendaya, y el encuentro cordial de los dos jefes de Estado se había visto precedido por la visita oficial de Himmler a Madrid y a Barcelona, con ambas ciudades engalanadas de esvásticas y multitudes en las calles vitoreando al jefe de la Gestapo y las SS. El tránsito por territorio español de una mujer judía con actividad política antinazi y de un antiguo militante del Partido Comunista alemán seguía siendo, claro está, un episodio incierto. La embajada alemana en Madrid había incrementado su plantilla a partir del año 1939 en 150 o 200 personas, que operaban como agregados policiales y agentes informadores1. Tampoco podían descartarse las arbitrariedades burocráticas por razones políticas, los cambios súbitos de la regulación administrativa, o cualquier otro imprevisto de graves consecuencias para quienes huían con mínimos recursos. Así y todo, los sucesivos trenes españoles a los que Arendt subió corrían en dirección contraria a los transportes de la muerte que empezaron a circular, no mucho tiempo después, desde territorio francés a los campos de exterminio en el Este de Europa. La gran mayoría de los internos que, a diferencia de Arendt, prefirieron permanecer en el campo de Gurs tras la derrota militar francesa sufrieron la deportación a Auschwitz que organizó en los años siguientes el equipo operativo de Adolf Eichmann. El mismo destino aguardaba a la población de judíos apátridas que, de nuevo a diferencia de Arendt, optaron por registrarse legalmente ante las autoridades de Vichy y que fueron por ello enviados primero a Gurs. A los exiliados y refugiados alemanes que, a diferencia de Blücher, permanecieron en el territorio del general Pétain se les aplicó, en fin, el artículo 19 del armisticio franco-alemán que

permitía su detención y entrega automática a la Gestapo.

Aparte de esta evidencia retrospectiva de que el tránsito por España fue el camino hacia la vida, poco más se sabe del viaje de Arendt y Blücher por nuestro país. Las dos únicas noticias con que siempre se ha contado tienen que ver con Walter Benjamin; se trata de la visita de Arendt al cementerio de Portbou, en la búsqueda fallida de la tumba del amigo, según ella misma relató a Gershom Scholem en carta de octubre de 1941; y, segundo, del hecho de que en su maleta de viaje ella transportaba el manuscrito de las «Tesis de filosofía de la Historia». Del resto de la abundante correspondencia personal de Arendt, apenas se obtiene ninguna información adicional. La primera carta que dirige desde Lisboa a su amigo Salomon Adler-Rudel en Londres fija la referencia temporal indiscutible de su presencia en la capital portuguesa —el 17 de febrero—, pero contiene esta única alusión: «Aquí me he quedado varada, junto con mi marido. Desde septiembre tenemos los visados de emergencia, con los cuales, como apátridas, no podíamos ni salir de allí ni atravesar España. Ahora finalmente las cosas han encajado. En términos comparativos no nos ha ido mal. Y apenas se nos ha molestado»2.

En las diversas entrevistas de los años sesenta y setenta en que Arendt se refirió a su salida de Europa no se menciona el paso por España, y, tal como acaba de indicarse, las biografías reconocidas se limitan a subir a la pensadora judía al tren imaginario Portbou-Lisboa. En otra dirección de posibles pesquisas, los archivos españoles que yo he consultado no contienen ningún registro acerca de estos dos viajeros de enero-febrero de 1941; no consta, pues, la fecha exacta de entrada al país ni la de salida, ni tampoco los formularios que hubieron de cumplimentar en el paso fronterizo3.

No obstante lo cual, sí existe algo semejante a fuentes indirectas para reconstruir las circunstancias generales del viaje de tránsito de Arendt por España. Se trata de un puñado de narraciones autobiográficas de perseguidas o expulsadas judías —son sobre todo mujeres—, que siguieron la ruta española en fechas muy próximas. Con pequeños márgenes de incertidumbre, el traslado de estas informaciones a nuestro caso es relativamente sencillo.

En la admirable recopilación España y el Holocausto (1939-1945).

Historia y testimonios4, los editores Jacobo Israel Garzón y Alejandro Baer han rescatado una serie de testimonios inéditos, de entre los cuales nos resultan de un especial interés al menos tres: el de Friedel Stern Weil, que cruzó España en octubre de 1940; el de Sofía y León Marchak, de justo febrero del 41; y el de autor desconocido que aparece en la documentación de Hanna Koritzer y que refiere el viaje accidentado de un grupo de siete judíos alemanes en diciembre del 40 —grupo del que formaba parte Frieda Koritzer, la hija de la depositaria de la narración—5. A estos tránsitos de fecha algo anterior o casi simultánea al que nos importa puede sumarse la narración autobiográfica de octubre de 1941 de Lisa Fittko, también una fugada de Gurs, conocida de Arendt, y que colaboró varios meses con Varian Fry en organizar pasos clandestinos de los Pirineos. Citaré este último testimonio por la edición española de las memorias de Fittko De Berlín a los Pirineos. Evocación de una militancia6. Los cuatro testimonios ejemplifican tránsitos por España que cumplían con los requisitos administrativos y «sin derecho a detención», y todos ellos siguieron las conexiones ferroviarias a Portugal —pues funcionaba asimismo el vuelo Barcelona-Lisboa, que utilizó, por ejemplo, Heinrich Mann, pero que era operado por Lufthansa—. Salvo el viaje de autor desconocido, las otras entradas en la España de Franco se produjeron por Portbou.

A esta luz indirecta, la primera comprobación elemental concierne a la duración del viaje de tránsito por España. No era cosa de un par de días, podía acercarse más bien a las dos semanas, y ello siempre que no hubiera percances intermedios. El trayecto implicaba toda una larga serie de conexiones ferroviarias: Portbou-Barcelona, Barcelona-Zaragoza, Zaragoza-Madrid, Madrid-Cáceres-Estación fronteriza Malpartida y Valencia de Alcántara. Y los enlaces no eran tan sencillos o automáticos como su mera enumeración sugiere. El billete de los trayectos parciales solo podía adquirirse en cada una de las estaciones de partida7, y dada la enorme demanda de ellos y la baja frecuencia del tráfico ferroviario, las escalas podían muy bien convertirse en esperas forzosas de varios días. También eran habituales largos retrasos sobre los horarios anunciados. La infraestructura ferroviaria del país había quedado gravemente dañada en la guerra y no se había recuperado8.

La documentación de Hanna Koritzer ofrece algunos complementos de interés, aun cuando este grupo de deportados judíos entró en el país a través de Hendaya-Irún, la otra ruta de tránsito. El trayecto por el norte de la meseta era objetivamente más corto que el que bajaba a Madrid, pero en este caso se demoró tres semanas, por cuanto tropezó con dos rechazos en los puestos fronterizos: en Irún, negativa de entrada a España; en Vilar Formoso, negativa de entrada a Portugal. Y si la primera devolución pudo solventarse con facilidad, la segunda trajo consigo el envío de los rechazados a Madrid. Todo el grupo hubo entonces de pernoctar en calabozos de Salamanca y de Ávila, y ya en la capital en un sótano habilitado como cárcel para extranjeros con problemas de pasaporte o delitos de divisas (fundamentalmente, la no declaración de ellas). Personas con la documentación de tránsito en regla podían, pues, acabar en calabozos improvisados, separadas de su equipaje, y podían tener que deshacerse de joyas y objetos de valor para afrontar eventuales tasas y multas. En el paso de la frontera española se interrogaba al viajero acerca de la religión que profesaba, y en el formulario de entrada quedaba constancia: «Religión: israelita». Así, tras las gestiones añadidas con la administración española y con las autoridades diplomáticas portuguesas, la vuelta de este grupo que había sido rechazado en primera instancia dio lugar a la siguiente explicación en el mismo cruce de frontera: «La policía fronteriza había sido advertida. En respuesta a nuestra pregunta [al policía fronterizo portugués] de por qué no nos habían dejado entrar antes, nos preguntó si éramos judíos. Tras asentir nosotros, se encogió de hombros y calló»9. El episodio refleja cómo esta etapa de la huida atravesaba un territorio en que aún era difícil sentirse seguro/a. Pese a que la política oficial de España hacia los refugiados y emigrantes en tránsito era la que Serrano Suñer dio en trasladar a términos poéticos o teológicos: «que pasen por el país como la luz por el cristal», Arendt sabía de lo que hablaba cuando comentó que a ellos apenas les habían molestado10.

El miedo al rechazo en la frontera, con la consiguiente devolución automática, debía de rebajar a una mera incomodidad no solo ese cuestionario oficial, sino también la práctica habitual de los aduaneros españoles o de los gendarmes franceses de abrir todos los equipajes y de, sin contemplaciones de ningún tipo, revolver en las pertenencias personales de los viajeros. Como en el caso de Lisa

Fittko, no era raro el que algún producto u objeto personal se esfumara en estos registros11, y es verdad que Arendt llevaba consigo el manuscrito precioso de Benjamin. Los cigarrillos ofrecidos a aduaneros españoles facilitaban, por lo visto, los registros y podían evitar males mayores. Pero en los trenes y en las estaciones tampoco era raro que se produjeran nuevos controles policiales12.

En este primer momento de la posguerra, los trenes españoles circulaban abarrotados de gente. Carecían desde luego de calefacción, y en uno de esos vagones que tenía rotos algunos cristales de las ventanillas Lisa Fittko comentó a su marido que en su vida había pasado tanto frío —y era octubre—13. Pero a estos viajeros que escapaban de un continente en guerra les impresionaba sobre todo la miseria de la población española y la devastación de las ciudades: las multitudes de niños mendigando por las estaciones, la gran cantidad de mutilados de guerra y de enfermos vendiendo lotería o ejerciendo de limpiabotas —«hay seguramente más en las Ramblas de Barcelona que en todo París»14—... El hambre saltaba a la vista por doquier, y en Madrid las edificaciones que habían sobrevivido al cerco y a los bombardeos esperaban todavía rehabilitación15. Estas percepciones subjetivas se corresponden —me permito yo añadir— con el agravamiento de la ya penosa situación económica del país en estos precisos meses. El invierno de 1940-1941 resultó «el más dramático» de la larga posguerra16; la dependencia respecto de países no amigos, como los Estados Unidos y el Reino Unido, para todo tipo de suministros: industriales, petrolíferos, alimenticios, se había acentuado, lo que, unido al deterioro extremo de las infraestructuras de transporte, deparó una situación de «hambruna general extendida por el país»17.

En el deprimente panorama, una singular posibilidad de gozo, que se repite en varios testimonios, pone un agudo e inesperado contraste. Son las horas vividas en el Museo del Prado, «impresionados y entusiasmados por el esplendor del arte» —dice uno de ellos—18. En efecto, la Estación de Delicias, de la que partía la conexión portuguesa, se hallaba a solo quince o veinte minutos de la pinacoteca, que se ofrecería propicia en las horas muertas del enlace ferroviario o de los trámites sobrevenidos. Cabe por tanto la posibilidad de que Arendt y Blücher, además del paisaje desolado

del país, tuvieran ocasión de contemplar Las Meninas o Vista del Jardín de la Villa Medici. La conjetura carece de todo otro apoyo, desde luego, que su encaje coherente en el conjunto de las circunstancias referidas.

Como indiqué, las dos únicas noticias que Arendt misma trasmitió de su paso por España tienen que ver con Walter Benjamin: el amigo e interlocutor de los últimos años de exilio en París, compañero de huida encontrado en Lourdes (junio de 1940) y visto por última vez en Marsella (20 de septiembre), días antes de su paso fallido de la frontera española y posterior suicidio (26 de septiembre). Por la larga carta de 17 de octubre de 1941 que la pensadora dirigió desde Nueva York a Gershom Scholem en Jerusalén, se ha sabido siempre que Arendt visitó el cementerio de Portbou, que da al Mediterráneo. Y que allí buscó en vano la tumba de su amigo, pues «en ninguna parte ponía su nombre»19. Con este motivo, la carta de Arendt contiene también la única impresión que ella trasmitió de un paraje de la geografía española: «El cementerio da a una pequeña cala, directamente al Mediterráneo, y está esculpido en terrazas de piedra; en estas paredes de piedra es donde se introducen también los féretros. Es con mucho uno de los lugares más fantásticos y hermosos que nunca haya visto en mi vida»20.

La belleza del mundo no es contrapeso de la aflicción, no rebaja el sinsentido, no consuela de la injusticia, no repara a la víctima. Queda solo como enigmático contraste. La carta de Arendt a Scholem inmediatamente anterior era de octubre de 1940, y desde Montauban le daba ella a conocer el fallecimiento de Benjamin. Estas breves líneas, casi telegráficas, terminaban acusatoriamente: «Los judíos mueren en Europa y se los entierra como a perros», y el apóstrofe de Arendt, sin interlocutor, iba a quedarse pronto muy corto respecto de la catástrofe de las tumbas en el cielo. Pero un sentido, que es imposible de precisar, parece sugerirse en el hecho de que el amigo abandonado a su suerte, a su desdicha, halle acogida a su muerte en la belleza de este paraje del mundo que ella visita.

Es sabido también que la maleta de Arendt «guarecía» el manuscrito de las «Tesis de filosofía de la Historia» que Benjamin había compuesto en 1939-1940 y había confiado a su amiga. La salvación

del escrito y la posibilidad de su publicación estaban ligadas a que el tránsito por España discurriera sin contratiempos. Ella debía de conocer que Benjamin había enviado otra copia del manuscrito a Scholem, y esto supondría quizá una cierta tranquilidad; no completa, y al cabo incumplida, pues dicho envío nunca llegó a Jerusalén21. En la perspectiva opuesta podría pensarse que ningún otro texto filosófico inédito y de relevancia teórica siquiera parecida atravesó nunca, de esta manera semiclandestina, la España de Franco; ningún escrito, a la vez tan original para la historia del pensamiento y de una inspiración, a su modo, tan revolucionaria, llegó a estar tan al alcance de la mano de una requisa policial.

Conviene añadir que en la misma maleta de Arendt viajaba también, muy probablemente, el manuscrito suyo propio que acabó por llevar el título de Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía22. Este libro, iniciado en 1930, en redacción ya muy avanzada al abandonar ella Alemania en el año 33, fue completado en París en el verano de 1938, de modo que el propio Benjamin tuvo ocasión de leerlo y estimarlo. La vida desgraciada y lúcida de Rahel Varnhagen en la época del Romanticismo alemán planteaba la conclusión de que a los judíos en Europa solo les era dada la asimilación cultural y social si estaban dispuestos a asimilar el antisemitismo y a convivir con él, a integrarse a este precio. La conciencia de la imposibilidad radical de escapar al destino judío en la Europa del siglo XIX, y mucho más en la del XX, es la que convirtió a Rahel Varnhagen para Arendt en «mi amiga más íntima, aunque por desgracia muerta hace unos cien años»23.

Ambos manuscritos desembarcaron, a mi juicio, en Nueva York a finales de mayo de 1941. Arendt en persona entregaría las «Tesis de filosofía de la Historia» a Theodor Adorno y al Instituto de Investigación Social, que al año siguiente las publicó en el cuaderno mimeografiado Walter Benjamin zum Gedächtnis [En memoria de Walter Benjamin]. El Rahel Varnhagen, sin embargo, se extravió, no a causa del internamiento forzoso en Francia o de la fuga, como a veces se afirma, sino durante los primeros traslados y mudanzas de domicilio en Nueva York. Con rabia y cierta desesperación, Arendt lo dio por perdido a los dos meses de su llegada24; y hasta 1945 no le llegó la sorpresa de que una amiga de París, a la que ella había pasado una copia en el año 1936, lo había llevado consigo a Israel,

con lo que el libro, aunque incompleto, pudo volver a cruzar el Atlántico25.

———

1. Patrik von Zur Mühlen, Fluchtweg Spanien-Portugal. Die deutsche Emigration und der Exodus aus Europa 1933-1945, Friedrich Ebert Stiftung, Bonn, 1992, pp. 72-76. Este personal estaba dedicado también a tareas de propaganda, de espionaje militar e industrial, de contraespionaje, por lo que no debe pensarse que se centraba ante todo en la persecución de los enemigos en tránsito.

2. http://hannaharendt.net/documents/briefe_2.html.

3. No aparece documento o ficha a nombre de Hannah Arendt o Heinrich Blücher ni en el Archivo General del Ministerio del Interior, que incluye los archivos dependientes de la Comisaría General de Extranjería y Documentación y de la Unidad de Extranjería y Documentación de Portbou, ni en el Arxiu Històric de Girona, que custodia los expedientes de frontera del Gobierno Civil. En este último aparece una tal «Jerzy Arendt», detenida en Blanes en septiembre de 1942 por paso clandestino de frontera. (Agradezco a los responsables de ambos archivos la información).

4. Hebraica, Madrid, 2007.

5. España y el Holocausto (1939-1945), cit., pp. 79-87, 91-101, 116-120.

6. Trad. del alemán de Antón Dieterich y Andrés Sánchez Pascual, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1997.

7. La excepción parecía ser el trayecto nocturno Barcelona-Madrid.

8. Vid. Enrique Moradiellos, La Guerra Civil española, Turner, Madrid, 2016, p. 282: «Más crucial resultó la pérdida de capacidad del vital transporte ferroviario: quedaron inutilizados el 30 % de las locomotoras y el 40 % de los vagones de mercancías».

9. España y el Holocausto (1939-1945), cit., pp. 99-100.

10. Otras situaciones delicadas y más graves, así como una valoración general del tránsito, en Patrick von Zur Mühlen, Fluchtweg Spanien-Portugal, cit., pp. 85-94.

11. De Berlín a los Pirineos, cit., pp. 372-375.

12. A propósito de los controles en el interior del país comenta Patrick von Zur Mühlen: «Dado que todo viajero por el país, también si era español, debía portar consigo un salvoconducto, se producían por doquier controles a pie de calle, incluso en pueblos pequeños, que enseguida pillaban en falta a forasteros y en especial a los extranjeros» (Fluchtweg Spanien-Portugal, cit., p. 92).

13. De Berlín a los Pirineos, cit., p. 376.

14. España y el Holocausto (1939-1945), cit., p. 134.

15. Ibid., p. 119.

16. Enrique Moradiellos, Franco. Anatomía de un dictador, Turner, Madrid, 2018, pp. 85, 92.

17. Ibid.

18. España y el Holocausto (1939-1945), cit., p. 100. Vid. también ibid., pp. 86, 119 y Lisa Fittko, De Berlín a los Pirineos, cit., p. 377.

19. Hannah Arendt y Gershom Scholem, Tradición y política. Correspondencia [1939-1964], trad. de Linda Maeding y Lorena Silos, Trotta, Madrid, 2018, p. 46.

20. Ibid., trad. modificada, p. 46.

21. Gershom Scholem, Walter Benjamin. Historia de una amistad, trad. de J. F. Yvars y Vicente Jarque, Península, Barcelona, 1989, pp. 331-332.

22. Tal es el título de la versión inglesa publicada en 1958, que es traducción del original alemán que apareció, en realidad, al año siguiente y con el título Rahel Varnhagen. Vida de una judía

alemana de la época romántica [Piper, Múnich].

23. Hannah Arendt y Heinrich Blücher, Briefe 1936-1968, Piper, Múnich, 1996, p. 45 (carta del 12 de julio de 1936).

24. Ibid., pp. 116, 124. (Esta historia, de alcance menor, es enredosa y tiene lagunas, pero no es nada verosímil que Arendt advirtiese, a los dos meses de llegar a Nueva York y siete meses después de dejar Francia, que ella no había metido en su equipaje el borrador de su libro, tal como afirma Laure Adler, p. 177. Los fragmentos de esas cartas avalan la pérdida accidental en Norteamérica).

25. Hannah Arendt y Heinrich Blücher, Briefe 1936-1968, cit., p. 139.

3

MIRADAS DE ARENDT A LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA

España entró también, en pequeña medida, como de refilón, en el afán de la pensadora por comprender las catástrofes políticas del siglo XX. Más que el país como un todo, habría que decir la circunstancia histórica inmediatamente anterior y posterior al paso del matrimonio Arendt-Blücher por el país. Los orígenes del totalitarismo (1951) encierra una alusión peculiar a la Guerra Civil y contiene algunas otras, más significativas, al régimen dictatorial que de ella salió triunfante. Tales referencias pueden enriquecerse además con otras miradas arendtianas que aparecen en ensayos preparatorios de la obra o, en general, en textos previos de la década de los cuarenta. Un borrador acerca de la cuestión judía en la política de Franco data incluso de 1937-1938. Con toda su brevedad, en su condición de meros apuntes y perspectivas indirectas, estos fragmentos ocasionales se acercan a realidades políticas españolas casi en el presente mismo de su acontecer histórico.

Esa única consideración acerca de la Guerra Civil en Los orígenes del totalitarismo es una alusión que se centra en las Brigadas Internacionales. No se ocupa de su vertiente militar ni de la diversa filiación política de los brigadistas, sino solo del peculiar significado que la distinta pertenencia nacional de los voluntarios entrañaba en medio de una contienda civil de otra nación. El fragmento en cuestión se encuentra de hecho en el tomo segundo del libro, el dedicado al imperialismo, no en el tercero sobre el totalitarismo; forma parte en concreto del capítulo noveno y último de esta segunda parte, «La decadencia de la nación-Estado y el final de los derechos del hombre». La reflexión de la filósofa arranca con las siguientes palabras:

Casi tan aterrador como estos nuevos peligros surgidos de los antiguos focos de perturbación de Europa fue el género de conducta, nueva por entero, que adoptaron europeos de todas las naciones en las pugnas «ideológicas». No se trataba solo de las personas expulsadas de su país y de la ciudadanía, sino que más y más personas de todos los países, incluidas las democracias occidentales, se presentaban ahora voluntarias para luchar en guerras civiles en el extranjero (lo que hasta entonces solo habían hecho algunos idealistas y aventureros), incluso cuando ello significaba la separación de sus comunidades nacionales. Esta fue la lección de la guerra civil española y una de las razones por las que los gobiernos se sintieron tan aterrados ante las Brigadas Internacionales. La cosa no hubiera sido tan grave si ello hubiera significado que las gentes ya no se aferraban tan estrechamente a su nacionalidad y estaban dispuestas, eventualmente, a asimilarse a otra comunidad nacional. Pero este no era en absoluto el caso1.

El énfasis del párrafo recae, en efecto, sobre el hecho de que individuos de distintos países europeos fueran capaces de participar por razones ideológicas en una guerra civil en otro país. Esta movilización voluntaria se producía, además, no ya solo entre quienes habían devenido población apátrida, refugiados desnacionalizados, sino también entre los nacionales de democracias occidentales consolidadas, franceses e ingleses. El enfoque de Arendt apuntaría, por tanto, en la dirección de que la guerra civil española se interpretó en el continente, bien como episodio crucial de una guerra civil europea, quizá la transición de la Gran Guerra a la conflagración inminente, o bien incluso como una etapa en la confrontación ideológica entre los dos totalitarismos «europeos» enfrentados —ya que ambos aspiraban, sin duda, a la dominación continental en aras de la universal—. Pero esta comprensión primera del fragmento depende de un matiz adicional y encuentra un contrapeso importante, que pasa a dominar en su continuación:

Los apátridas habían demostrado ya una sorprendente terquedad a la hora de retener su nacionalidad; en cualquier sentido, los

refugiados representaban minorías extranjeras separadas, que con frecuencia se despreocupaban de su naturalización y que nunca se unían en la defensa de intereses comunes, a diferencia de lo que habían hecho temporalmente las minorías. Las Brigadas Internacionales se organizaron según batallones nacionales, en que los alemanes sentían que luchaban contra Hitler y los italianos contra Mussolini, de la misma manera que unos años más tarde, en la Resistencia, los refugiados españoles sentían que luchaban contra Franco cuando ayudaban a los franceses contra Vichy. Lo que los gobiernos europeos temían tanto en este proceso era que ya no podía decirse de los nuevos apátridas que eran de nacionalidad dudosa o equívoca (de nationalité indéterminée). Aunque habían abjurado de su ciudadanía, aunque no tenían ya relación ni lealtad hacia su país de origen, y aunque no identificaban su nacionalidad con un gobierno visible, enteramente reconocible, así y todo, retenían una fuerte adhesión a su nacionalidad. Los grupos nacionales escindidos y las minorías, sin raíces profundas en su territorio y sin lealtad hacia o relación con el Estado, dejaron de ser característicos solo del Este. Ahora ya se habían infiltrado, como refugiados y apátridas, en las antiguas naciones-Estados de Occidente2.

Como bien se aprecia, la tesis de Arendt sobre la actuación de los brigadistas europeos es más compleja que la de una mera supeditación de las causas políticas nacionales a un internacionalismo compartido. Los europeos que por motivos ideológicos de apariencia supranacional combatieron en el frente de Madrid o en las sierras de Aragón mantenían, de acuerdo con esta tesis, una adhesión a su nacionalidad de origen en virtud de la cual la confrontación política en el país de procedencia era clave para movilizarse en España. El internacionalismo se cruzaba, pues, con las derivas del nacionalismo, en un entreveramiento que resultaba inextricable para los implicados y alarmante como síntoma para los Estados democráticos. Dicho todavía de otro modo, la contienda española era al mismo tiempo la prosecución de la contienda civil en su país respectivo de origen. De aquí que los voluntarios se encuadraran «en batallones nacionales» y que pudieran combatir contra compatriotas suyos encuadrados o posicionados en el bando

enemigo: italianos o alemanes luchando en las Brigadas, al lado de sus respectivos compatriotas, contra Mussolini o Hitler y contra las unidades italianas o alemanas que uno y otro dictador habían enviado, solo que el escenario de la lucha no eran ahora las calles de Roma o de Múnich, sino los campos de Guadalajara o los páramos de Belchite.

Lo que Arendt sugiere, en suma, es un patrón de actuación más similar al de los apátridas de la primera posguerra. Estas poblaciones de exiliados provocadas por la Gran Guerra, por los funestos tratados de paz y por la Revolución rusa se sentían en el país de acogida extrañas hacia cualesquiera refugiados de un origen nacional distinto; se desentendían asimismo del Estado francés o inglés en el que acabaron viviendo, por cuanto en su ánimo ellos seguían siendo, por encima de todo, nacionales de la nación que los había desnacionalizado y, por ello, hostiles ante todo a sus compatriotas desnacionalizadores. Y creo que el trabalenguas reproduce bien el enredo real y conceptual. Este planteamiento no niega la trascendencia ideológica de la Guerra Civil en un momento ascendente de ambos totalitarismos; tampoco relativiza su condición de «reñidero de toda Europa». Pero sí subraya que el alcance del conflicto tenía mucho que ver con la prolongación en suelo español de las guerras intestinas europeas y con el colapso de la comunidad europea de naciones.

De aquí también la gravedad especial que Arendt concede al hecho de que ciudadanos de las dos grandes democracias europeas se comportaran según un patrón no tan alejado de los nuevos apátridas «de nacionalidad difusa o equívoca». El principio de ciudadanía al modo europeo, esto es, la pertenencia a una comunidad que es a la vez nacional y política, quedaba en entredicho si la tensión ideológica fracturaba el estatuto legal compartido; la confrontación entre nacionales tomaba entonces por horizonte la expulsión de los adversarios políticos del territorio nacional, su exilio y desnacionalización, o, cuando menos, la mera tolerancia hacia ellos cual minoría sospechosa. La amenaza no era tanto la disolución de la comunidad nacional cuanto su redefinición ideológica, con el propósito de convertir a compatriotas-conciudadanos en enemigos de la patria-carentes de derechos.

Es obligado insistir en que el capítulo de la obra en que se inserta esta meditación sobre las Brigadas Internacionales se ocupa más bien de las transformaciones en la realidad de los Estados europeos tras la Primera Guerra Mundial; fundamentalmente, de la evolución temible por la que de instrumento de la ley se convertía al Estado en instrumento de la nación. Recuérdese que en este examen teórico Arendt se centra sobre dos fenómenos de gran alcance. El primero es la fallida estructura con que los tratados de posguerra rediseñaron el mapa político de la Europa Central y del Este; en la nueva organización geopolítica, un mismo Estado podía reconocer en su seno «pueblos estatales», «minorías nacionales» y «otras nacionalidades», estas últimas también reconocidas por estarlo en al menos otros dos de esos Estados sucesores del Imperio austro-húngaro. Las tres categorías se hallaban sancionadas legalmente y sujetas a la protección internacional, y, así y todo, aún podían dejar fuera a parte de la población de uno de los Estados de reciente creación —y siempre a la población judía—; el debilitamiento fatal del principio de ciudadanía no consiguió evitar siquiera la deslealtad política de las poblaciones llamadas «no-estatales». Pero, en segundo lugar, junto a estas minorías que quedaban en el seno de un país como poblaciones medio apátridas, se produjo la aparición simultánea en Europa occidental de multitudes de individuos cuyo único estatuto legal era el de apátridas de cuerpo entero. Arendt los califica de «el más nuevo fenómeno de masas en la Historia contemporánea [...], el grupo más sintomático de la política contemporánea»3. En esta categoría se contaron los incesantes flujos de refugiados que huían de las revoluciones y persecuciones y que ahora recibían de los gobiernos de sus países de origen la condena añadida de la desnacionalización; y es que los regímenes victoriosos de guerras civiles o de revoluciones preferían perder población nacional, aun en grandes números, antes que tolerar discrepantes efectivos o posibles en su seno —así también en la España de Franco tras la guerra—. Tal situación de los refugiados apátridas desbordó la antigua figura del derecho de asilo, y los países de acogida se vieron asimismo ante el dilema desconocido de su repatriación, con consecuencias fatales, o su nacionalización, siempre indeseada; también para ellos se prefiguró entonces la solución inédita del campo de internamiento, a la que ni siquiera Francia resistió —el espectro de Gurs—. Quiero por tanto decir que, en este complejísimo contexto de análisis, la consideración

arendtiana sobre las Brigadas Internacionales tiene el valor de una ilustración colateral; refuerza una meditación que se articula sobre otras bases y plantea una asociación sugerente, pero en definitiva sería inadecuado exigir de esas breves palabras exactitud histórica o precisión interpretativa. A nadie se le puede escapar que los batallones nacionales de las Brigadas Internacionales respondían, al menos también, a elementales necesidades organizativas en medio de un babel de lenguas, o que hubo un famoso batallón Lincoln llegado de una república no europea y sin crisis nacional, o que la movilización de judíos llegados de medio mundo fue tan notable que «brindan un relato alternativo al tradicional lamento por la pasividad de su pueblo ante la inminencia del Holocausto»4.

En todo caso, este único comentario a un solo aspecto de la Guerra Civil sabe a poco. Cobra por ello mayor interés el que Arendt sí llamara la atención, y en más de una ocasión, acerca de una obra aparecida con la guerra de España todavía en curso y que, en su opinión, resultaba señaladamente reveladora en relación con los acontecimientos. El libro en cuestión mira ahora hacia el otro bando, pues se trata de Los grandes cementerios bajo la luna, el escrito de Georges Bernanos que se publicó en París en 1938.

Bernanos compuso su testimonio sobre la Guerra Civil en Mallorca desde la capital de la isla, donde el escritor católico se había instalado en 1934 y que no abandonó hasta marzo de 1937. Sus palabras ardientes, sus tomas de postura, desencadenaron una fuerte polémica en el seno del catolicismo francés, ahondando la división entre los intelectuales católicos que apoyaban al general Franco, con Paul Claudel a la cabeza, y aquellos que, encabezados por Jacques Maritain, rechazaban sin vacilación la calificación de «Cruzada» y condenaban por igual los crímenes de ambas partes. Pero la obra tuvo repercusión en círculos políticos y culturales más amplios, suscitó la hostilidad declarada de Acción Francesa, a la que el propio Bernanos había pertenecido, y recibió, en cambio, el aplauso del joven Albert Camus o de Simone Weil. El libro, que ese mismo año se tradujo al inglés5, fue silenciado, cuando no desacreditado, en la España de Franco. Arendt debió de leerlo en París en el momento de su aparición.

Al libro de Bernanos hizo Arendt referencia elogiosa y pública en al

menos dos ocasiones distintas. En el artículo «Literatura francesa en el exilio», de febrero de 1943, publicado en Aufbau —el periódico en Estados Unidos de los exiliados judíos germanoparlantes—, se leía: «Nada ilumina con mayor claridad el desplome interno del sistema europeo de partidos que el hecho de que el mayor alegato contra el fascismo provenga de un hombre que ha sido toda su vida un monárquico y que depositó grandes esperanzas en la Falange española. Les grands cimetières sous la lune (el libro sobre la guerra civil española) ilustrará a los historiadores del futuro sobre la barbarie fascista más que la mayoría de mamotretos con su pedantesco aparato de notas»6.

Dos años y medio después, en septiembre de 1945, el artículo «Cristianismo y revolución», aparecido en inglés en The Nation, situaba a Bernanos junto a Péguy y a Chesterton como escritores católicos pero dispuestos a levantar su voz contra las injusticias del mundo contemporáneo. Ninguno de ellos sometía su libertad de juicio a las supuestas necesidades de la Historia o a los cálculos siempre sangrientos del mal menor; unas y otros abocando invariablemente a justificaciones de la violencia política. Arendt confrontaba esos tres nombres ilustres con los «católicos sin fe» de, sobre todo, Acción Francesa: franceses reaccionarios que impugnaron la democracia y que terminaron bien avenidos con, en las palabras que Arendt toma de Bernanos, «su verdadero amo, el señor Hitler». En este artículo, la presentación del escritor francés y de su libro era la siguiente: «Y, en fin, fue Bernanos, caballero sin miedo ni tacha, libre de toda admiración hacia la 'grandeza histórica' e insensible a toda inclinación secreta acerca de la necesidad del mal, quien escribió la más apasionada denuncia del fascismo: Los grandes cementerios bajo la luna»7.

En la correspondencia privada de Arendt con Jaspers, reanudada tras la Segunda Guerra, el nombre del literato francés aparece asimismo en varias cartas de finales del verano del 46. El motivo era la asistencia del filósofo, como única voz alemana, a los «Rencontres Internationales» organizados en Ginebra. Arendt anticipa a Jaspers su valoración personal de los ponentes francófonos convocados al encuentro: Sartre, Jean Wahl, Camus, De Waehlens, a varios de los cuales ella conocía de sus años parisinos. Y cuando tras el encuentro su antiguo profesor le comente una

cierta insatisfacción con el desarrollo de las sesiones, incluida la charla de Bernanos, que le sonó como una predicación condenatoria del estado del mundo, ella defenderá al novelista en los mismos términos de los artículos recién citados: «Es un hombre importante, no un gran poeta, pero sí un gran escritor. ¿Conoce usted Les grands cimetières sous la lune? Sobre el fascismo español. Es sin duda lo más impresionante que yo conozco a este respecto. A menudo divaga mucho, pero es todo un temperamento. Un verdadero orador»8.

Bernanos se había mudado a Mallorca, con su mujer y con los seis hijos del matrimonio, por razones de índole exclusivamente económica. En los dos primeros años de su estancia en España se dedicó por entero a la escritura de Diario de un cura rural, y el hecho de cobrar de su editor por página escrita no pareció dejarle margen para interesarse por la situación política del país. La situación cambió en torno al año 36, en parte por su amistad con la marquesa de Zayas, de nacionalidad francesa y cuyo marido era el jefe local de Falange. El hijo mayor del novelista, Ives, se incorporó por estas fechas a los grupos falangistas de Mallorca, circunstancia que está en el trasfondo de uno de los comentarios de Arendt. Según apreciación del libro de Bernanos, Falange no sumaría en toda la isla más de unas quinientas personas antes del pronunciamiento militar9. Una vez estallado el conflicto, estas milicias combatieron el intento de desembarco republicano en Mallorca, que efectivamente se frustró. Más adelante, Ives Bernanos pasó al frente peninsular con el ejército de Franco, para terminar desertando y escapar a Marruecos. Su padre, a diferencia de la mayoría de los residentes extranjeros en Mallorca, optó en un principio por permanecer en la isla. Pudo por ello contemplar la escalada de la represión que se produjo a mediados de agosto con la llegada del «general conde Rossi» al frente de las unidades navales y aéreas italianas enviadas por Mussolini: «El recién llegado no era, como es natural, ni general, ni conde, ni Rossi, sino un funcionario italiano que pertenecía a las Camisas Negras. Lo vimos un buen día desembarcar de un trimotor escarlata. Su primera visita fue al gobernador militar, nombrado por el general Goded. El gobernador y sus oficiales lo recibieron con cortesía. Acentuando su discurso con puñetazos sobre la mesa, declaró que nos traía el espíritu del Fascio. Días más tarde, el general entraba con su Estado Mayor en

la prisión de San Carlos, y el conde Rossi tomaba el mando efectivo de la Falange. [...] Pero la misión especial que le habían encomendado concordaba perfectamente con su carácter. Era la organización del terror»10.

Los grandes cementerios bajo la luna entrecruza los sucesos de la guerra en Mallorca con numerosas consideraciones sobre el destino de los pueblos europeos en el siglo XIX. La mirada de Bernanos es particularmente sombría en relación con Francia y con las «democracias imperiales», que habrían sucumbido al mito del Progreso y se hallarían corrompidas por el Dinero. La Guerra Civil no hacía aparición en el texto hasta bien avanzada la primera sección de la obra, cuando de manera un tanto repentina se lee: «En Mallorca, he visto cruzar la Rambla camiones repletos de hombres»11. Pues la parte restante de esta primera sección ofrece ya un relato de los acontecimientos de ese verano y de la represión posterior que compone una denuncia incondicional de la violencia desencadenada. Señala dos fases en «la organización del terror»: la inicial, durante los cuatro primeros meses, que se centró en adversarios ideológicos y en sospechosos de serlo, procediendo a su ejecución extrajudicial —el mismo destino de los prisioneros republicanos del desembarco frustrado—; la posterior, en los meses siguientes, en que las prisiones volvieron a llenarse, ahora con campesinos de las fincas de labor y aldeanos, a quienes se aplicó el mismo procedimiento de eliminación nocturna contra las tapias de los cementerios. Bernanos se atreve a proponer la cifra de tres mil personas eliminadas. Su alegato no duda en destacar la situación de convivencia relativamente tranquila que existía en los años y en los meses previos a la guerra: «Afirmo, bajo palabra de honor, que durante los meses que precedieron a la guerra santa no se cometió en la isla ningún atentado contra personas ni bienes»12. Subraya también la condición de campesinos de la mayoría de las víctimas de la violencia sistemática de la segunda fase: «Según el jefe de la Falange, no se hubiera podido encontrar en la isla cien comunistas realmente peligrosos. ¿Dónde hubiera podido reclutarlos el partido? Es una región de pequeños cultivadores, un país de olivos, almendros y naranjos, sin industrias ni fábricas»13. En ningún momento encubre el escritor católico su rechazo a la actuación de las autoridades eclesiásticas de la isla; él se escandaliza del apoyo incondicional a los sublevados, de los honores religiosos dispensados al conde Rossi, del silencio cómplice ante las atrocidades.

Dos son los comentarios que quisiera yo añadir a propósito de esta preferencia arendtiana por Bernanos como testigo de la guerra civil española. Conviene recordar, en primer lugar, que la pensadora defendió siempre la capacidad de determinadas obras literarias para iluminar acontecimientos políticos relevantes; la descripción de sucesos e historias individuales podía captar por mostración narrativa directa lo que argumental y académicamente podía requerir, en efecto, de mamotretos llenos de notas. El relato penetrante, también la meditación lúcida de un testigo, conseguían traer al primer plano de la atención y situar en el espacio reconocible de la coexistencia humana las situaciones y encrucijadas que los estudios históricos reconstruían solo a través de conexiones multicausales y generalizaciones complejas; no digamos ya lo que muchos análisis políticos llevaban a encubrir o a enturbiar por causa de condicionamientos ideológicos. Arendt se valió aquí y allá de este recurso a la narración con vistas a la comprensión y sugirió diversos ejemplos destacados de fuentes literarias con capacidad reveladora. El horror de la Gran Guerra, tal como lo sufrieron los combatientes, se dejaría captar a las claras en La paga de los soldados, la novela de Faulkner que ni siquiera se desarrolla en Europa, sino que acompaña a un soldado norteamericano en el tren que lo devuelve, mutilado, al pueblo del que él había partido dos años atrás. El sinsentido del imperialismo europeo en África se dejaba leer en El corazón de las tinieblas sin necesidad de una sobrecarga de análisis económicos, políticos o morales. El fracaso de la asimilación de los judíos franceses y el equívoco de su aceptación social solo como «judíos de excepción» encontraba nombres, rostros e historias cruzadas en En busca del tiempo perdido. A este listado arendtiano, incompleto, de obras literarias singularmente reveladoras cabría entonces incorporar ahora, en relación con la guerra civil española, a Los grandes cementerios bajo la luna.

Mi sugerencia incurre desde luego en una cierta laxitud, dado que el libro de Bernanos, en contra de lo que evoca su título y en contra de la trayectoria de su autor, no es una narración, ni introduce elementos de ficción. Pero el escritor francés sí sostiene su alegato al hilo de unos sucesos concretos, donde los nombres propios de los protagonistas individuales aparecen junto a la tragedia de los represaliados, los cuales también cobran, si no un rostro, sí al

menos los rasgos de unas historias reconocibles. Este testimonio capaz de tomar nota del terror y de dejarlo a la vista se atiene a unos hechos acotados, que el autor se resiste a sobreexplicar y sobreinterpretar y que configuran el análogo de un relato revelador.

La segunda observación significativa tiene que ver con la referencia de uno de los fragmentos de Arendt al «desplome interno del sistema europeo de partidos» en este preciso contexto de la guerra española. A mi modo de ver, Arendt tiene aquí en mente el fracaso de las fuerzas políticas establecidas a la hora de confrontarse con los acontecimientos de la guerra y de juzgarlos. En contraste con las organizaciones reconocidas y actuantes, un individuo más bien inesperado se dejó, en cambio, conmover por los hechos y, desde ellos, asumió su capacidad de juzgar los sucesos, las actuaciones, las responsabilidades. Este espectador individual, condicionado por un pasado de militante católico y monárquico francés, comprometido en el presente como padre de un falangista, que no era, en suma, imparcial, sí fue capaz, sin embargo, de no sucumbir a las dialécticas del maniqueísmo y a las lógicas del mal menor —«el general mal-Menor» decía él—; estas invariablemente tendían a amparar la violencia de los próximos o de los afines por el mero rechazo a la amenaza violenta de los otros. En contraste con los partidos políticos continentales que, por disponer de una cobertura o visión ideológica, recurrían a las necesidades de la Historia, o cuando menos las presuponían y las tenían disponibles como explicación, y que por ello normalizaban lo inusitado de la violencia, la de los próximos y la de los otros, he aquí un individuo con sensibilidad y coraje para reaccionar al crimen; un testigo que retira su apoyo a la facción y a los partidos que le eran próximos y denuncia la ilegitimidad de las justificaciones ideológicas a que él mismo fue anteriormente receptivo.

La aptitud para el juicio político de cualquier miembro adulto de una comunidad política y, al mismo tiempo, la rareza de que las voces se alcen públicamente y con lucidez son temas importantes en la obra tardía de Arendt, en especial tras la detección del fenómeno de la banalización del mal. Factor crucial en su meditación es que el ejercicio de valorar y juzgar acontecimientos no es separable del coraje para «dejar hablar a la experiencia», y este último tampoco lo es de la imaginación que amplía la mirada para tomar en cuenta las

perspectivas ajenas, las de otros implicados y afectados. De modo distinto, en muy otro estilo, estos pensamientos arendtianos pueden reconocerse con cierta claridad en las palabras con que Bernanos describía los motivos de fondo de Los grandes cementerios bajo la luna: «No denuncio a una maffia más o menos hipotética. Son hechos públicos. Aprobados por un gran número de personas, desaprobados por unos pocos, pero sin que nadie dudara de ellos. Desgraciadamente, necesitaría muchas páginas para explicar por qué estos hechos dejaron de despertar indignación. La razón y el honor los desaprobaban, pero la sensibilidad permanecía embotada por el estupor. Un mismo fatalismo unía a víctimas y verdugos en un mismo embrutecimiento. Sí; la guerra civil no me produjo realmente miedo hasta el día en que advertí que yo podía respirar, casi sin saberlo y sin sobresaltarme, su aire insípido y sangriento»14.

Además de la referencia a las Brigadas Internacionales y del alto aprecio por la denuncia de Bernanos del fascismo español, hay todavía un número de fragmentos arendtianos que miran de pasada a la guerra de España. Lo hacen en el contexto de «las guerras del siglo XX y del siglo XX como guerra», por decirlo con Jan Patočka. Los dos primeros que comentaré se cruzan con una meditación acerca de las sucesivas generaciones que vivieron las catástrofes políticas de la primera mitad del siglo y dan entrada, por tanto, a la propia perspectiva biográfica y personal de Arendt.

En 1948, en el ensayo sobre la poesía de Bertolt Brecht, Arendt reflexionaba sobre el hecho de que «todas las generaciones de nuestro siglo han sido por igual ‘generaciones perdidas’»15. La conocida denominación que Gertrude Stein acuñó para quienes llegaron a la madurez en las trincheras de la Gran Guerra no tenía por qué restringirse, pues, al grupo generacional de los combatientes en ella. También se habría perdido, de algún modo, la primera generación de posguerra, que con la inflación, el desempleo, la crisis económica prolongada, supo que el mundo anterior al conflicto había quedado sepultado y ninguna estabilidad había de retornar. Pero es que todavía amplía Arendt la denominación de Stein a la generación de los años treinta, a la que

ella describe como la que «tuvo que elegir entre ser educada por el nazismo, por la guerra civil española o por los juicios de Moscú»16. Así las cosas, la Segunda Guerra Mundial habría reunido luego, sin distinciones de edad, a las tres generaciones perdidas, partícipes por igual en ella «como soldados, como refugiados y exiliados, como miembros de la Resistencia, como prisioneros en los campos de concentración, o como civiles bajo los incesantes bombardeos»17.

Esta escueta observación de Arendt sugiere una meditación generacional bien distinta de las de Ortega. En cierto modo, ninguna generación europea del siglo XX, de su primera mitad, habría tenido ocasión de introducir una figura más o menos original de la existencia humana, de proponer una nueva articulación de ideas y creencias, de asumir un «sistema de vigencias» acorde con la sensibilidad inédita asociable a quienes llegan a la madurez y a la influencia social. Los tres grupos generacionales se habrían visto más bien en la tesitura forzosa de afrontar una crisis histórica nueva sobre la base del desafío anterior; es el desbordamiento amenazante de la circunstancia, no la originalidad de quienes viven en ella, lo que marca la identidad generacional. Esta meditación sobre las generaciones perdidas formaba parte de la reseña a una traducción inglesa de poesías de Bertolt Brecht, y Arendt situaba al poeta y dramaturgo alemán, nacido en 1898, en el primer grupo humano «perdido». Nacida ella misma ocho años después, su generación sería entonces, en principio, la intermedia de las tres distinguidas, aunque la labilidad de estas determinaciones histórico-biográficas, no del todo cronológicas, permitiría asimismo situarla a caballo entre la segunda y la tercera. Es más, si se juzga por los acontecimientos de su toma de conciencia de la encrucijada histórica, la zona generacional de fechas parece gravitar para Arendt más bien hacia la última generación; son de sobra conocidas sus evocaciones de que fue la fuerza ascendente del nazismo a principios de los años treinta, a la que ella sentía que no se oponía suficiente resistencia, lo que influyó en su decisión de apartarse de la vida académica y de incorporarse en ese momento a la lucha político-social. Con lo cual, en su caso, serían las experiencias de ambos totalitarismos a lo largo de los años treinta, el nazi en ascenso triunfal y el estalinista camino de su plenitud, y, junto con ellos, o en medio de ellos, bajo la formidable ambigüedad a la que me referiré enseguida, la guerra civil española, las que habrían

marcado «su educación» política.

Décadas después, en la necrológica que ella dedicó en 1975 a otro poeta: Wystan Auden, con quien había mantenido una honda amistad, Arendt volvió a considerar el escenario generacional de los años treinta. Lo describirá de nuevo, grosso modo, en relación con el mismo trío de grandes acontecimientos históricos que conmovieron asimismo las actitudes políticas del poeta inglés:

Lo principal era no hacerse falsas ilusiones ni aceptar pensamiento ninguno —sistema teórico ninguno— que te cegara para la realidad. Él se retractó de sus tempranas creencias izquierdistas porque los acontecimientos (los juicios de Moscú, el pacto Hitler-Stalin, y las experiencias vividas en la guerra civil española) demostraron que eran «deshonestas», que lo eran «vergonzosamente», tal y como lo expresó en el prólogo a los Collected Short Papers, al contar cómo había descartado lo que en algún momento había escrito: «La Historia dirá quizá a los vencidos lástima, pero no les prestará ayuda ni perdón»18.

Ciertamente que también Auden fue brigadista internacional, entre enero y marzo de 1937, pero lo que más me importa en este comentario es que el poeta inglés había nacido más tarde que Arendt, en 1907, por lo que cabe sugerir que también para ella, siquiera en menor medida, la guerra de España formó parte del aprendizaje generacional dramático y ambivalente propio de esa tercera generación perdida.

Y es un nuevo fragmento, procedente de la conferencia del año 1961 «Revolución y libertad», el que ayuda a perfilar un poco más el sentido de la guerra de España para esa tercera generación perdida. En esta referencia, la Guerra Civil es puesta en relación expresa con un tema arendtiano por excelencia, cual es la doble faz del totalitarismo y también de las guerras que el totalitarismo promueve. El esbozo de comprensión dice así:

En sus aspectos más importantes, la Segunda Guerra Mundial ya no fue consecuencia de la política de la fuerza, en el viejo sentido de esta expresión. Tal vez recuerden ustedes que gran parte de la opinión pública la consideró una especie de guerra civil a escala global. Y tal interpretación era correcta en la medida en que la guerra civil española fue una especie de preludio de la subsiguiente Guerra Mundial. Sin duda la situación era confusa; la Rusia totalitaria se alió con la España republicana y condujo tanto a la revolución española como a la República a su perdición. Dos años más tarde, el régimen ruso se alió con el totalitarismo alemán. Y, ciertamente, es a Hitler y no a Stalin a quien debemos agradecer el que al final Rusia tuviese que librar una guerra de liberación y aliarse con quienes luchaban, más que por la libertad, contra cosas considerablemente peores que la esclavitud19.

Se adhieren estas palabras, primeramente, al entendimiento de la guerra de España como preludio y ensayo de una guerra civil a escala global. Mas, con ello, una ambivalencia básica y profunda se extendería por igual a ambos conflictos bélicos, el español y el mundial. Pues la presencia del estalinismo haría que en ninguna de ambas conflagraciones pudiera discriminarse limpia, enteramente, a un bando como el no totalitario frente al otro como el totalitario. El estalinismo que combatió con la República española lo hizo también con las potencias aliadas, y entre ambos momentos temporales no solo tuvo lugar la plenitud de las políticas totalitarias en la Rusia soviética, en el período 1936-1938 de las purgas sistemáticas, los juicios-farsa y la expansión ingente del Gulag, sino que el régimen soviético llegó también a pactar precisamente con el nazismo y a favorecer su estrategia bélica en el inicio de la Segunda Guerra. Al punto de que solo la fase posterior de la guerra de Hitler por la dominación universal volvió a situar a la Rusia de Stalin en una perspectiva de guerra de liberación contra el invasor totalitario y contra el totalitarismo todavía más pleno de Hitler. Tan inextricable y terrible ambigüedad se habría ya prefigurado en España —sugiere aquí Arendt—, dado que la intervención soviética en la Guerra Civil habría llevado a la perdición —dice ella— tanto a la República como a la propia revolución en marcha en la España republicana. La complejidad del comentario de Arendt se advierte, pues, en la

triplicidad de factores distintos que, según ella, concurrían en la causa de la República: la República luchaba por su supervivencia frente al «fascismo español» y frente a sus aliados fascistas y totalitarios, a la vez que en su territorio tenía lugar una revolución, y en medio o a la vez que un régimen totalitario en sentido estricto proyectaba sus intereses supranacionales de dominación sobre ese territorio republicano en revolución. Formulado en otras palabras, la causa de la República dio cabida durante la Guerra Civil a tres causas políticas diversas, que no se dejaban fusionar, que resultaban al cabo incompatibles, y la tercera de ellas —osaba decir Arendt— condenó al fracaso a las otras dos.

Los lectores españoles tendrán que lamentar, finalmente, que Sobre la revolución, la obra de 1963 cuyas tesis principales se avanzaban en la conferencia recién citada, no dedique a la revolución acontecida en España entre 1936-1938 un pequeño párrafo, unas palabras adicionales, sino únicamente una nota a pie de página y, en ella, una escueta frase20. La cual se limita a declarar que el «error fatal» de degradar los consejos políticos revolucionarios y de convertirlos en meras juntas de autogestión en fábricas y lugares de trabajo se repitió en nuestro país, igual que en la Revolución rusa de 1917 o en la húngara de 1956. Derrotero este que abocaría invariablemente, en las tres experiencias, a desactivar la iniciativa política revolucionaria y a someterla al control del partido comunista.

———

1. Los orígenes del totalitarismo, trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 1987, pp. 411-412 (trad. modificada).

2. Ibid., pp. 412-413 (trad. modificada).

3. Los orígenes del totalitarismo, cit., p. 404.

4. Giles Tremlett, Las brigadas internacionales. Fascismo, libertad y la Guerra Civil española, trad. de Jordi Ainaud, Debate, Barcelona, 2020, p. 20. Vid. en especial, sobre los aspectos recién mencionados, caps. 7, 26.

5. Bajo el título A Diary of My Times, Macmillan, Nueva York.

6. La revista Aufbau se editaba en Nueva York, y este texto apareció el 26 de febrero de 1943. Los artículos de Arendt se han recopilado en Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher [Del antisemitismo ya solo se está seguro en la Luna], Piper, Múnich, 2000, pp. 109-110. Hay una traducción española del manuscrito de Arendt en H. Arendt, Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura, ed. de Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster, trad. de Ernesto Rubio, Trotta, Madrid, 2014.

7. Ensayos de comprensión 1930-1954, trad. de Agustín Serrano de Haro, Caparrós, Madrid, 2005, p. 191.

8. Hannah Arendt y Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, Piper, Múnich/Zúrich, 1993, p. 96. Vid. también pp. 92-93, 101.

9. Los grandes cementerios bajo la luna, trad. de Juan S. Olmos, Alianza, Madrid, 1986, p. 70.

10. Ibid., p. 96.

11. Ibid., p. 60.

12. Ibid., p. 79.

13. Ibid.

14. Ibid., p. 102. No quiero dejar de mencionar la sobrecogedora carta de reconocimiento que Simone Weil escribió a Bernanos por su obra. En ella, la filósofa hace alusión a los crímenes de las brigadas anarquistas a las que ella misma se incorporó en Aragón, y que le fueron contados entre risas, pero da en particular una noticia acerca de las expediciones punitivas que se produjeron en Sitges al retornar la expedición naval enviada a Mallorca; esa misma noche se mató a tantos «fascistas o supuestamente tales» como bajas había sufrido el grupo republicano en el frustrado desembarco (Simone Weil, Escritos históricos y políticos, Trotta, Madrid, 2007, pp. 523-524).

15. «Más allá de la frustración personal. La poesía de Bertolt Brecht», en Más allá de la filosofía, cit., p. 124.

16. Ibid.

17. Ibid., pp. 124-125 (trad. modificada).

18. Más allá de la filosofía, cit., pp. 180-181 (trad. modificada).

19. «Revolución y libertad. Una conferencia», en H. Arendt, Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975, vol. II, trad. de Roberto Ramos Fontecoba, Página Indómita, Barcelona, 2019, p. 76.

20. Sobre la revolución, Alianza, Madrid, 1988, p. 284, nota 96.

4

LA TIPIFICACIÓN DEL PRIMER FRANQUISMO EN LOS TEXTOS ARENDTIANOS

Aunque también breves y ocasionales, las referencias de Arendt al régimen del general Franco sí ofrecen una cierta tipificación del primer franquismo como régimen político, una determinación genérica de su condición o naturaleza política. La declaración más destacada a este respecto se halla en el arranque mismo de la tercera parte de Los orígenes del totalitarismo y sostiene que el franquismo no debe considerarse un caso efectivo de totalitarismo en el poder, pues caería más bien del lado de las dictaduras no totalitarias. De estas últimas había abundantes ejemplos en la Europa de la primera mitad del siglo XX, mientras que experiencias propiamente totalitarias la pensadora judía solo reconocía, a la altura de la fecha de publicación del gran libro (1951), dos únicos casos, que se situaban además en los dos extremos del eje político convencional derecha-izquierda. El pasaje arendtiano proporciona una guía segura en el asunto de este apartado; lo reproduzco por ello en integridad:

Mientras que todos los grupos políticos dependen de una fuerza proporcionada, los movimientos totalitarios dependen de la pura fuerza del número, hasta tal punto que los regímenes totalitarios parecen imposibles, incluso bajo circunstancias favorables por lo demás, en países con poblaciones relativamente pequeñas. Después de la Primera Guerra Mundial barrió Europa una ola profundamente antidemocrática y prodictatorial de movimientos semitotalitarios y totalitarios; los movimientos fascistas se extendieron desde Italia a casi todos los países de la Europa central y oriental (la parte checa de Checoslovaquia fue una de las excepciones notables). Sin embargo, ni siquiera Mussolini, que tan orgulloso se mostraba del

término Estado totalitario, intentó establecer un régimen totalitario de cuerpo entero, y se contentó con una dictadura y un régimen unipartidista. Dictaduras similares no totalitarias surgieron en la preguerra en Rumanía, Polonia, los Estados bálticos, Hungría, Portugal y la España de Franco. Los nazis, que poseían un infalible instinto para advertir semejantes diferencias, acostumbraban a comentar despectivamente las imperfecciones de sus aliados fascistas, mientras que su genuina admiración por el régimen bolchevique de Rusia (y por el partido comunista en Alemania) solo era contrarrestada y refrenada por su desprecio a las razas de Europa oriental. El único hombre por quien Hitler sentía «un incualificado respeto» era «Stalin, el genio», y aunque en el caso de Stalin y del régimen ruso no poseemos (y presumiblemente jamás poseeremos) el rico material documental de que disponemos en el caso de Alemania, sabemos, sin embargo, desde el discurso de Kruschev ante el XX Congreso del Partido, que Stalin confiaba únicamente en un hombre y que este hombre era Hitler1.

La cuestión de la tipificación del régimen del general Franco, en particular en estos primeros años de su muy larga vigencia, ha dado lugar desde hace décadas a un amplio debate entre historiadores y politólogos españoles, al que se suman juristas, sociólogos, filósofos políticos. En las expresiones de Enrique Moradiellos, la discusión versa en torno al «interrogante dilemático» de entender el franquismo, bien como «una dictadura militar conservadora de tipo tradicional», bien como «una versión española de los nuevos regímenes fascistas y totalitarios»2. La primera opción situaría al régimen de Franco en compañía de muchos de los regímenes que la cita anterior de Arendt mencionaba y que Moradiellos recoge asimismo en su libro Franco. Anatomía de un dictador; la segunda opción lo colocaría junto a la Italia de Mussolini y a la Alemania de Hitler. El historiador español revisa con cuidado los argumentos de ambas partes, y él mismo se hace eco del nombre de Hannah Arendt. Pero conviene matizar que el planteamiento original de la pensadora judía no encaja en el marco conceptual de ese «interrogante dilemático». Dicho de otro modo, ni los valedores de la alternativa de la dictadura militar conservadora, ni los defensores de la versión española del fascismo y nazismo se atienen a la

categoría arendtiana de totalitarismo, que presenta un perfil sumamente característico. Así, mientras la mayoría de los estudiosos españoles mantienen una contraposición fundamental entre las dictaduras contrarrevolucionarias y los regímenes fascistas a imagen de la Italia de Mussolini, la pensadora judía reunía estas dos formas o inspiraciones bajo un mismo tipo de gobierno, no totalitario. Sobre ello, la alternativa o dilema de los estudiosos españoles deja fuera del campo de análisis el hecho de que el único y estricto paralelo del totalitarismo nazi sería, para Arendt, el totalitarismo estalinista. Nada más lejos de mi intención que intervenir en el amplísimo debate historiográfico español en pro de un modelo filosófico-político que solo de pasada y solo indirectamente miraba a la realidad española. Pero en vista de que ni siquiera los estudiosos españoles de Arendt son particularmente fieles al espíritu y a la letra de la pensadora, sumándose con reprochable facilidad al uso lato de la categoría de totalitarismo e incluyendo bajo ella al franquismo por la razón, insuficiente, de ser un régimen dictatorial, resulta aquí de interés revisar las razones de fondo de la toma de postura de Arendt. En este pequeño recorrido aparecerán el puñado adicional de agudas menciones de la pensadora al régimen del general Franco.

En esta discusión, como en general siempre que el vocablo totalitarismo entra en liza, se cruzan un problema de sentido y otro de referente; o, si se prefiere, un problema de determinación del concepto con otro de señalamiento o reconocimiento de cuáles son los casos del concepto, los ejemplos de él. Ambas cuestiones se condicionan y entreveran, con lo que tampoco es raro que la confusión se mueva de uno a otro plano. El neologismo en cuestión contaba ya con tres décadas de uso cuando la obra de Arendt consiguió otorgarle verdadera carta de naturaleza teórica, es decir, una fijación simultánea y poderosa de cuál sea su sentido diferencial, cuáles sus referentes efectivos y por qué. Arendt no se guiaba por un concepto genérico de la dominación política, que entrañe la supresión de los derechos civiles y la desaparición de las libertades públicas y del pluralismo político; un concepto que admitiera entonces un grado extremo de consumación, de una particular crueldad o fanatismo, de tal modo que el totalitarismo entrara en una relación de grado, grado máximo, con la noción de dictadura, tiranía u opresión. Ella se orientaba más bien por ciertos

acontecimientos contemporáneos marcados por un carácter de novedad radical, que carecían de análogos significativos en la historia pasada o presente de la dominación política. Estos fenómenos singulares, que no podían reducirse a variaciones cuantitativas, solo graduales, respecto de un concepto ya conocido de dictadura, habían tenido lugar casi simultáneamente en dos espacios políticos europeos diferenciados: el ruso y el alemán. En lugar de una noción común: dictadura o tiranía, y de una serie de modulaciones, Arendt proponía, en suma, una suerte de paradoja: la dominación total como una novedad absoluta que, a la vez, había emergido, sin embargo, de modo dual o doble; una suerte de novum, de fenómeno previamente desconocido, que se daba a conocer, paradójicamente, dos veces o en dos casos, los cuales por lo demás mantenían entre sí una notable independencia, ya que uno y otro correspondían a espacios políticos muy distintos y, sobre todo, a los extremos contrapuestos del eje político habitual derecha-izquierda. Los acontecimientos que hicieron realidad esta forma de dominación total del ser humano han quedado básicamente asociados, como es sabido, a los nombres del Holocausto y del Gulag, por más que la pensadora judía no se sirva de estas designaciones. Los campos de concentración de tipo soviético, con poblaciones crecientes abandonadas a su desgracia, y los campos nazis de concentración y exterminio, a imagen cabal del Infierno en la Tierra, requerían de una comprensión que iluminara por qué los campos son «la verdadera institución central del poder organizador totalitario»3, a la que ni el nacionalsocialismo alemán ni el estalinismo soviético estaban dispuestos a renunciar bajo ninguna condición.

Con esta indicación queda de momento recordado cuáles son los referentes arendtianos del totalitarismo, y no tanto cuál es el sentido mismo de este, la razón peculiar por la que se deslindan estas dos únicas experiencias dictatoriales. De hecho, en rigor, en el enfoque de Arendt nazismo y estalinismo resultan regímenes plenamente totalitarios solo en unos períodos circunscritos y tardíos de ambas dominaciones. La vigencia estricta del totalitarismo nazi no se habría producido en Alemania hasta 1938, y habría perdurado ya hasta el final del régimen, extendiéndose también a los otros territorios del Tercer Reich y a toda la Europa ocupada por el nazismo. La vigencia del totalitarismo estalinista se restringiría, por

su parte, al período del Gran Terror en la Unión Soviética, 1937-1939, aun cuando la hambruna genocida provocada en Ucrania en 1930 era ya también una política formalmente totalitaria4. Así las cosas, el fascismo italiano y las dictaduras homologables con él, los regímenes de partido único de origen civil o militar, no merecían de suyo la calificación propia o estricta de totalitarismo. Como tampoco lo merecerían, en el otro extremo del espectro ideológico, el comunismo en general o el régimen bolchevique desde su implantación en 1917, o siquiera el estalinismo anterior a las fechas que acabo de señalar, Por esta razón, Arendt podía aludir al «fascismo español», tal como vimos en el apartado anterior, sin que semejante calificación, cargada para ella desde luego de negatividad, comportara la condición totalitaria del régimen de Franco.

Trataré a continuación de explicitar y justificar, en tres círculos sucesivos de consideraciones, el planteamiento arendtiano. El primer círculo tiene que ver con el distinto sentido que toma la violencia política, de acuerdo con Arendt, en función de si se halla al servicio de dictaduras no totalitarias o de si tiene lugar en vistas de la dominación total. El segundo toma nota de cierta estructuración general del Estado en razón de esta misma diferencia. El tercero se ocupa de la ideología en el sentido privativo de las formas totalitarias. La conexión entre las tres direcciones del examen es muy estrecha. Y la conclusión acerca del tipo de régimen que es el primer franquismo resulta en los tres casos la misma, la que anticipaba la cita inicial.

El alcance de la violencia política en el ejercicio del poder constituye una clave de comprensión que es a la vez conceptual y cronológica. En dictaduras no totalitarias, la persecución policial y penal de los opositores se ejerce contra adversarios tanto reales como potenciales y se combina con la marginación social y profesional de los desafectos. La coerción no solo reprime a quienes desafían al régimen establecido, sino que responde también a un fin preventivo, disuasorio, de extender el miedo entre la población. Una vez que el movimiento político o el partido único ha conseguido afianzarse en el poder y consolidar el régimen

dictatorial, la represión y la persecución tenderán de suyo a decrecer; el Gobierno buscará dotarse de cierta cobertura jurídica, que promueva al menos una apariencia de vigencia legal, la propaganda promoverá una aceptación tácita por parte de los dominados, que se añada al miedo. Con esta atemperación no se trata de que las formas dictatoriales evolucionen de manera natural hacia otras de convivencia civil, sino del hecho de que la violencia política, o determinados grados intensos de ella, puede no ser ya de utilidad en un momento posterior del régimen; el mantenimiento y aseguramiento del poder, incluso el disfrute de sus privilegios, aconsejarán ahora la contención del crimen político y la relajación de la represión por las mismas razones de conveniencia práctica que antes llevaron a su fomento y multiplicación. Pues bien, si este esquema elemental resulta aplicable a dictaduras de derechas y de izquierdas, a gobiernos contrarrevolucionarios y a procesos revolucionarios, si se cumplió claramente en el largo régimen del general Franco no menos que en el largo del general Tito, algo muy distinto y de otro orden sorprende en las dos experiencias formalmente totalitarias.

El régimen nazi desde su llegada al poder y el soviético desde el triunfo de la revolución practicaron una violencia política generalizada de una intensidad y crueldad con pocos parangones en la historia contemporánea; la cual trajo consigo en ambos casos, en efecto, la consolidación de ambos regímenes. A la ausencia de toda resistencia mínimamente organizada en el interior y a la atemorización masiva ya lograda se añadieron, además, éxitos económicos, reconocimiento exterior, éxitos de propaganda; en definitiva, el afianzamiento pleno de ambas dominaciones dictatoriales. Todo lo cual vino a significar, sin embargo, en las fechas tardías antes señaladas, el punto de arranque y de inflexión para un salto cualitativo y cuantitativo en la escala del terror; es decir, vino a suceder lo contrario de esa atemperación lógica de la violencia por la pura conveniencia. A raíz de la «Noche de los cristales rotos» en noviembre de 1938, la población judía, que había perdido la igualdad de derechos, que ya sufría una discriminación despiadada, será perseguida en territorio nazi como culpable del crimen de existir. Este «delito» no podía ya recogerse en ningún código penal, ni siquiera en el de la dictadura nazi, y traía consigo una «pena» que tampoco era codificable, a saber: las políticas de

concentración y eliminación de poblaciones enteras. O bien, en el análogo de los años del Gran Terror, toda la población soviética se convirtió en posible cómplice de una conspiración trotskista mundial, por lo demás inexistente. Cuotas asignadas por distritos del partido comunista fijaban los flujos de detenidos, que eran sometidos al procesamiento, a la confesión forzada y a la deportación al Gulag con entera independencia de las acciones o intenciones de los afectados. En contraste con la anterior represión implacable de ambas dictaduras, la persecución había dejado de ser instrumental, utilitaria, y se había tornado, por así decir, cosmovisional y sustantiva; ya no iba dirigida contra individuos, que fueran al menos sospechosos por sus acciones, creencias o influencia, ni siquiera contra sectores sociales desafectos, sino contra grupos enteros de población que el propio movimiento totalitario convertía en enemigos objetivos que depurar y que eliminar. Dictaduras y tiranías pueden crear una atmósfera de miedo envolvente, que permita gobernar sobre la paz de los cementerios. Pero solo las dos dictaduras que devinieron totalitarias tomaron esta omnipresencia sepulcral del miedo como el punto adecuado de inflexión para una movilización del terror:

Una vez alcanzada la famosa paz de los cementerios, el totalitarismo, sin embargo, no se dio por satisfecho, sino que de golpe y con renovado vigor convirtió el instrumento del terror en una ley objetiva del movimiento. El miedo, por otra parte, carece de objeto cuando la selección de las víctimas es ahora completamente independiente de toda referencia a las acciones o los pensamientos del individuo. Aunque el afecto omnipresente en los países totalitarios sea ciertamente el miedo, este ha dejado de ser un principio de acción y no puede ya servir como una guía de acciones concretas. La tiranía totalitaria carece de precedentes en tanto en cuanto funde juntas a las personas en un desierto de aislamiento y atomización y, a continuación, introduce un gigantesco movimiento en la paz del cementerio5.

Esta clave categorial, que se lee en la secuencia cronológica de los acontecimientos, apunta desde luego, como veremos enseguida, a la

peculiaridad del factor ideológico en la dominación totalitaria, que ha de prevalecer por encima de cualquier otro interés, incluidos los intereses nacionales o de clase y los de conservación y disfrute del poder.

Al hilo del pasaje de Los orígenes del totalitarismo que he reproducido al inicio de este apartado, Arendt sugería en una nota al pie una «prueba empírica» de la naturaleza no totalitaria del régimen de Mussolini. Se trataba de las cifras llamativamente bajas de delitos políticos que los tribunales italianos persiguieron entre 1926 y 1932; las sentencias pronunciadas en este período eran también sumamente suaves —bastaban los dedos de la mano para las condenas a muerte ejecutadas—, y el número de detenidos que recibieron un veredicto de inocencia resultaba sorprendentemente elevado6. Todos estos parámetros resultan inconcebibles en condiciones totalitarias. Surge por ello la duda de si las cifras de víctimas mortales de la represión política en la zona franquista durante la Guerra Civil, que parecen alcanzar el número de cien mil, y las cifras de víctimas mortales de la represión en la inmediata posguerra, que parecen alcanzar las treinta mil, no contravienen la prueba empírica que Arendt aduce en el caso del fascismo italiano7. Bien es verdad que ella no prolongaba el cotejo cuantitativo a los años posteriores de estrechamiento de la alianza de Mussolini con el nazismo, ni tomaba en consideración las matanzas imperialistas de la conquista de Abisinia. Pero el problema conceptual radica más bien en que la categoría arendtiana de totalitarismo no rige en principio a propósito de la violencia de las guerras civiles y de sus continuaciones y secuelas. El salto sustantivo y antiutilitario de la violencia ideológica a que se ha hecho referencia, ese «movimiento gigantesco» de expansión del terror, requiere como situación de partida un monopolio indisputado del poder, mientras que la violencia política en condiciones de conflicto civil y de posguerra civil, aun en sus formas más tremendas, responde al objetivo de eliminación de adversarios y de conquista del poder. A esta circunstancia se debe seguramente el que el tratamiento categorial de Arendt prescinda de los cotejos de cifras de víctimas, ya sean estas absolutas o porcentuales —también, por ejemplo, las de la guerra civil rusa de 1917 en adelante—, y se centre en otras peculiaridades estructurales del gobierno totalitario8.

Conecto por tanto con el segundo círculo de consideraciones. La obra arendtiana destacó asimismo la estructura proteica, de apariencia amorfa, de los regímenes totalitarios, que muy poco tenía que ver con la imagen habitual de un gobierno rígido, monolítico, sujeto a una estricta jerarquía de mando. En los dos mundos políticos totalitarios coexistían un Estado dictatorial, enteramente controlado, con unas formaciones políticas de élite que carecían de toda delimitación o supervisión estatal, que no conocían más escala jerárquica que su dependencia directa del líder totalitario y que constituían el nervio vivo del poder. La instancia última de acción e intervención política se mantenía, por tanto, fuera del aparato del Estado; era deliberadamente puesta al margen de la organización estatal, que de suyo impone constricciones burocráticas y comporta limitaciones operativas. Es esta la figura que la historiografía ha denominado de «Estado dual»9; la dualidad o duplicidad deparaba múltiples ineficiencias prácticas y generaba por doquier disfunciones, pero permitía ocultar la fuente absoluta de la violencia total y dejarla libre, irrestricta. En el magnífico ensayo antes citado «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», de 1953, esta estructura política conducía justamente a un nuevo contraste comparativo con el régimen del general Franco:

En todo caso, si el gobierno totalitario tiene poco en común con las tiranías del pasado, aún tiene menos que ver con ciertas formas modernas de dictadura a partir de las cuales se desarrolló y con las que frecuentemente se lo ha confundido. Las dictaduras de partido único, sean de tipo fascista o de tipo comunista, no son totalitarias. Ni Lenin ni Mussolini fueron dictadores totalitarios, y ninguno supo siquiera lo que esto significaba realmente. La dictadura de Lenin fue revolucionaria y de partido único, el poder descansaba principalmente en la burocracia del partido y de ella sería una réplica la que Tito trata de construir hoy. Mussolini fue principalmente un nacionalista y, a diferencia de los nazis, un verdadero adorador del Estado, con fuertes inclinaciones imperialistas. Si el Ejército italiano hubiese sido mejor, él habría acabado probablemente como un dictador militar corriente, igual que en España trata hoy de serlo Franco con la ayuda que le presta

la Iglesia católica y con las restricciones que le impone —Franco, que salió de la jerarquía militar—. En los Estados totalitarios, ni el Ejército ni la Iglesia ni la burocracia estuvieron nunca en posición de ejercer el poder o de restringirlo; todo poder ejecutivo está en las manos de la policía secreta (o de las formaciones de élite, que, como muestra el caso de la Alemania nazi y la historia del partido bolchevique, más pronto o más tarde son incorporadas a la policía). En los Estados totalitarios no se deja intacto a ningún grupo o institución del país, no ya porque tengan que «sintonizarse» con el régimen en el poder y que apoyarlo cara al exterior, sino porque a largo plazo se supone que no han de sobrevivir10.

Las dos determinaciones quizá más elementales del franquismo: la condición militar del dictador y el apoyo de la Iglesia católica a la dictadura, se prestan en este pasaje al argumento de la heterogeneidad del régimen respecto de la novedad totalitaria. La primera característica se refuerza con la observación de que no se trataba solo de un dictador militar, como podría haber llegado a serlo Mussolini, sino de uno salido de la propia jerarquía militar, que él mismo presidía y con cuyo respaldo contaba. En la España de Franco, el Ejército se situaba por encima de cualquier institución civil y de todo control constitucional, pero formaba parte del Estado-nación; la misma persona encarnaba ambas jefaturas y pretendía así representar a toda la nación antes que al movimiento político. El dictador totalitario, en cambio, llegaba al poder desde la agitación revolucionaria o desde la policía política del partido, y miraba siempre con reservas, si es que no con permanente sospecha, al estamento militar, del que no podía prescindir al menos mientras perdurase un contexto bélico, pero cuyo lugar en la estructura de poder del Estado sí se desafiaba y sí se contaba con anular en un momento posterior11. La segunda determinación obvia en relación con el franquismo señala que la Iglesia católica como apoyo decisivo del régimen era a la vez, empero, una instancia restrictiva del dictado político, una presencia limitadora de él. El gobierno de la nación no podía dejar de contar con la Iglesia, pero no podía disponer de ella a su completo arbitrio. Frente a la imposible coexistencia del régimen totalitario, en ningún tipo de modus vivendi, con instituciones que no hubieran sido creadas a su dictado

o con instancias que no ligaran su supervivencia a él, el régimen de Franco coexistía con una milenaria Iglesia de Roma, de la que recibía su propia legitimación político-religiosa.

Justamente un pasaje adicional de Los orígenes del totalitarismo se vale de la alianza del altar y la espada, en mutuo beneficio, con el fin de remarcar, todavía más en particular, una cierta especificidad de las dictaduras de los países ibéricos, o más bien latinos, frente al paradigma totalitario alemán:

Los únicos países en que, según todas las apariencias, la idolatría del Estado y el culto a la nación todavía no resultaban anticuadas y donde los eslóganes nacionalistas contra las fuerzas «supraestatales» aún constituían una seria preocupación para el pueblo eran aquellos países latinos de Europa como Italia y, en menor grado, como España y Portugal, que habían sufrido un freno evidente a su pleno desarrollo nacional por obra del poder de la Iglesia. Debido en parte a este factor auténtico de tardío desarrollo nacional y, en otra parte, a la prudencia de la Iglesia, que muy sabiamente advirtió cómo el fascismo no era anticristiano ni totalitario en principio, y que solamente establecía una separación de Iglesia y Estado que ya existía en otros países, el inicial sabor anticlerical del nacionalismo fascista se apaciguó con bastante rapidez y dio paso a un modus vivendi como en Italia o a una alianza positiva como en España y Portugal12.

Este segundo círculo de consideraciones guarda una relación clara con el tocante a la violencia exponencial y sustantiva. Las políticas propiamente totalitarias de deportación, reasentamiento, eliminación de poblaciones nunca eran encomendadas, en virtud de esa estructura dual del poder, al aparato institucional del Estado. En el caso del nazismo, la concentración y exterminio de la raza maldita y de los grupos poblacionales condenados a desaparecer eran llevados a cabo por los cuerpos de élite del propio movimiento totalitario, liberados de toda dependencia institucional, creados ex profeso a la medida de la ideología totalitaria; no recaían sobre los cuerpos de policía, los tribunales, el ejército, que se limitaban a

cooperar en el proceso. El modelo estalinista resultaba algo distinto, ya que el sistema judicial sí desempeñaba en él un papel decisivo; pero también aquí la iniciativa de las denuncias, la organización de las confesiones en serie, el montaje de los juicios-farsa, recaían por entero sobre la policía política del partido, que era al mismo tiempo una policía secreta en dependencia directa del líder totalitario. La policía política operaba en el centro del dinamismo del terror y convertía al aparato judicial en una pieza de su propio funcionamiento. Tarea encomendada a esta policía secreta era, además, no solo la purga sistemática de conspiradores y la gestión del Gulag, sino también los reasentamientos masivos de poblaciones de fidelidad dudosa13.

La convergencia de los dos primeros motivos desemboca, finalmente, en el tercer círculo de consideraciones, que mira al diferente alcance y valor de la ideología en los dos términos de la comparación. El factor ideológico proporciona un nexo más profundo de comprensión entre los distintos planos de la novedad totalitaria. Y, por tercera vez, se impone el resultado de que una profunda heterogeneidad separa a la ideología en el sentido habitual de una visión del mundo estabilizadora y legitimadora de las relaciones sociales y políticas, respecto de la ideología totalitaria como clave de una omnipotencia que debe activarse para recrear por completo la realidad social y política.

Ideología en el sentido común y genérico del término era desde luego el nacional-catolicismo del régimen del general Franco. Un conjunto de ideas y creencias, de valores y formas tradicionales de vida, que inspiraban la articulación legal del Estado, marcaban lo permitido y lo prohibido, determinaban un canon cultural restrictivo, impregnaban la propaganda oficial, guiaban la selección de los funcionarios públicos, etc. El culto místico a la nación española, la identificación de una Historia gloriosa con el catolicismo triunfante, la hostilidad a todo principio moderno de libertad, incluida la libertad religiosa, definían esa visión del ser humano y de la sociedad a la que el Estado católico se adhería y por la cual se legitimaba. La «alianza positiva» de mutuo sostenimiento, mucho más allá de un mero modus vivendi, se mantuvo vigente hasta la muerte del dictador, pese al desgaste de las décadas y por sobre los cambios de la propia Iglesia católica. La diferencia se cifra

en que las ideologías totalitarias en el sentido restringido arendtiano son incompatibles con la vigencia vinculante de una inspiración religiosa que se herede de una tradición de siglos y tampoco se dejan en absoluto entender por el culto a una nación, o por la exaltación de una clase social, aun cuando su propaganda pueda servirse masivamente de estas invocaciones. El marco esencial de referencia de la cosmovisión totalitaria es otro, es el enseñoramiento de la Historia universal como un todo en movimiento. Una fuente única, configuradora y omnipotente sustentaría la Historia humana en toda época y para toda nación, y ya no se trataría tanto de proclamar esta fuente de sentido, esta matriz de suprasentido, cuanto de hacerla valer incondicionalmente en la realidad merced a la apropiación de su potencia, merced a la activación de su dinamismo en y por el propio movimiento totalitario14.

Así, el racismo biologicista de la ideología nazi asumía que la lucha eterna de las razas humanas era el único contenido efectivo de la Historia, la fuerza que explica el surgimiento de los pueblos, su expansión, su decadencia. De acuerdo con esta determinación de todas las dimensiones de la vida humana por la Naturaleza, los pueblos superiores sobrevivían al conservar su integridad racial y, ante todo, al eliminar a las razas inferiores y degeneradas que amenazaban su supremacía. Era o es una visión del mundo sobre la base de un movimiento perpetuo como principio de todo lo que hay y como sentido de todo lo que debe haber. La lucha decisiva, que subyace a la política y al Derecho, toma por ello un carácter supranacional, supraestatal, y convierte a la raza, no a la nación, en el centro de una Historia que es Naturaleza. Pero la clave fundamental no reside siquiera en esta simplificación extrema, que carecía de precedentes en la acción política de un Estado europeo. Para la aguda mirada de Arendt, lo decisivo radicaba en que la organización totalitaria se apropiaba del principio racial, lo hacía suyo en la medida en que trasladaba al mundo compartido de la vida la exigencia y la práctica de discriminación racial, y en que trasvasaba a la sociedad alemana primero y a la europea después esa hostilidad perpetua hacia las razas inferiores. No es ya que el partido político reclamara esta inspiración, que difundiera esta ideología sin cesar, que por medio de ella tratara de ganar adeptos a su causa; es que el movimiento totalitario era el brazo ejecutor de la

misma ideología que proclamaba como ley universal, era la encarnación de su verdad, la garantía de su vigencia y expansión. El «todo es necesario», el «todo está ya escrito» del racismo biologicista, comunicaba directamente con el «todo es posible» para la acción de un movimiento político que sintonizaba con la clave universal de la Historia. Por ello, más que una visión del mundo que pivotara en torno a la conspiración judaica contra la nación, lo importante era la posibilidad de reordenar la realidad entera de la sociedad alemana y de la comunidad europea de naciones para un combate infinito que quebrara tal conspiración. O bien, más que la exclusión de la condición humana de los individuos de la raza maldita, lo que importaba era la consumación de esta proclama desaforada en una realidad efectiva que diera cumplimiento a esa nohumanidad. El «todo es posible», como recreación del mundo por la violencia, culminaba en el Universo concentracionario; este era la interpretación cabal del «todo es necesario», la consumación del racismo biologicista, que, al hacerlo realidad, al crear de consuno la superioridad racial y el exterminio de la inferioridad racial, verificaba lo que de otro modo seguiría siendo una mera ficción, quizá un delirio, a lo sumo una visión más del mundo y de la sociedad, entre tantas otras.

De la ideología nazi en este sentido peculiar y restrictivo encontraba la pensadora, como ya es de esperar, un único paralelo. Era el clasismo biologicista del estalinismo. La ley supranacional y supraestatal que regía la Historia era ahora el triunfo ineluctable del proletariado, su ascenso a la omnipotencia en virtud de la eliminación de las clases residuales, parasitarias, burguesas. Tampoco en esta articulación hallaba Arendt una continuidad efectiva con el marxismo como inspiración teórica. La violencia subyacente de la Historia se trasvasaba de nuevo, de manera directa, al movimiento político; el partido comunista, en particular su policía política, se convertía en el depositario del suprasentido proclamado, y como brazo ejecutor de la ideología introducía en la realidad dominada el «todo es posible». La sociedad sin clases, que por fuerza estaba llegando, era acelerada gracias a la depuración sistemática de los residuos burgueses enquistados por doquier. Con la eliminación incesante de los grupos conspiratorios que la policía política detectaba semanalmente en todos los distritos del país, en todos los sectores de la sociedad soviética, hasta en el propio seno

del partido comunista, se cumplía el veredicto «todo es necesario» que la ideología totalitaria había marcado.

En conclusión, el nacional-catolicismo del régimen franquista se hallaba en un plano distinto respecto de las ideologías totalitarias. Si estas tomaban por horizonte político la dominación universal, dado que se sentían «sinceramente» llamadas a extender su imperio hasta donde quedara un judío —una raza inferior, un grupo de población que eliminar—, o un burgués —una clase parasitaria, un grupo de población retardatario—, aquel se atenía a los límites de una perspectiva nacional. Si hitlerismo y estalinismo compartían la vocación de enseñoramiento de la Historia por la violencia, en sintonía con la clave omnipotente de la realidad, el franquismo necesitaba de la tradición católica y de la Iglesia como principio de legitimación, aspirando más que a nada a la estabilidad de las relaciones sociales y de poder. Junto con los otros factores estructurales señalados, junto al factor demográfico del tamaño pequeño de población, que aparecía en el fragmento inicial que nos ha guiado, es ya evidente que incluso el primer franquismo, el más implacable en la larga historia del régimen, solo podía constituir a ojos de Arendt un ejemplo de dominación no totalitaria.

Las tesis básicas sobre el totalitarismo, de las que desprende la tipificación del primer franquismo, conviven en Arendt con una sensibilidad especial a la hora de detectar la poderosa irradiación del nazismo sobre toda la política europea. Tal influencia se hacía todavía más evidente, claro está, en los países y regímenes que mantuvieron relaciones de amistad con el hitleriano. Llama poderosamente la atención el que la primera alusión escrita de Arendt al general Franco date de un manuscrito de fecha tan temprana como 1937, a lo sumo 1938, y al que la entonces exiliada en París puso por título «La cuestión judía». El texto no solo es anterior, pues, al final de la guerra civil española, sino también a la mayoría de los acontecimientos totalitarios en el sentido propio. Lo que no obsta para que el gobierno de Franco aparezca en estas líneas inéditas como el paradigma más claro a escala europea del recurso interesado a «la cuestión judía» y de su utilización propagandística para fines políticos. En un país donde hacía siglos

que no había población judía, donde ninguna cuestión judía real podía plantearse, sí era posible y era rentable recurrir al antisemitismo como arma de primer orden en la confrontación con los enemigos políticos e ideológicos nacionales. En dicho texto, Arendt ensayaba una tipología simplificada de países europeos en relación con el antisemitismo: la nación en que puede haber un problema judío genuino, real, dada la proporción de población judía en su interior (Polonia); la nación en que de hecho no existe tal problema, pero una cierta presencia de población judía permite la manipulación ideológica de la situación existente (Alemania); y, por último, la nación —o más bien la parte de ella, pues Arendt se refiere a las zonas de España que controla el bando sublevado— en que la invocación del judaísmo y de la amenaza judía carece de toda base fáctica de apoyo, pero sigue rindiendo beneficios políticos. Dado que este texto, inédito en vida de Arendt (y que debió de viajar en su maleta hasta los Estados Unidos), no se ha traducido al castellano, no importará oír esta tipología de su fuente:

Me parece a mí que hay dos tipos de países antisemitas: aquellos en que la cuestión judía es genuina y aquellos en que no lo es. Polonia, pongo por caso, es un ejemplo de país con una cuestión judía genuina, y en las regiones de la actual España que se encuentran en manos fascistas se halla el mejor ejemplo de un país antisemita que carece de toda cuestión judía que resolver. España es un ejemplo obvio de cómo la cuestión judía puede llegar a plantearse de una manera artificial incluso allí donde no puede haber ningún interés genuino en la cuestión. Alemania se ha convertido quizá en la tierra clásica del antisemitismo, dado que se sitúa entre estos dos extremos. El antisemitismo alemán de hoy no puede justificarse ni social ni económicamente; es más, el porcentaje, menguante sin cesar, de judíos en la población alemana hace que la noción de que puedan constituir un problema político mayor parezca absolutamente ridícula15.

Arendt no echó al olvido este hecho del que tan tempranamente se percató. Recién acabada la Guerra Mundial en Europa, volvió sobre el asunto de que Franco combatiera la legalidad republicana

remozando la propaganda antisemita. En esta primavera del año 1945, el artículo «Las semillas de una Internacional fascista» subrayaba de nuevo la escasa atención que había merecido la inspiración antijudía de los sublevados contra la República española:

El antisemitismo contemporáneo nunca fue, dicho en otras palabras, una simple cuestión de nacionalismo extremista: desde su mismo comienzo funcionó como una Internacional. Tras la anterior guerra [Primera Guerra Mundial], el libro de texto de esta Internacional fue los Protocolos de los Sabios de Sión, que se distribuyó y leyó en todos los países, ya hubiese en el país muchos, pocos o ningún judío en absoluto. Así, por citar un ejemplo poco advertido, Franco hizo traducir los Protocolos durante la guerra civil española pese a que España, a falta de judíos, no podía aducir ningún problema judío16.

Ciertamente no es exacta sino errónea la información de que Franco encargara la traducción de los Protocolos de los Sabios de Sión durante la Guerra Civil. El libelo circulaba por España desde 1927, y conoció antes de 1936 numerosas versiones, completas y abreviadas, en un volumen o por entregas, de salón y «ultraeconómicas», con los comentarios de los editores franceses o con presentaciones originales de los españoles...17. Por haber, hubo hasta una edición en Aguilar que incluía una advertencia previa «de contenido aparentemente moderado»18. Como confirmación del comentario de Arendt, la versión de Ediciones Fax de Madrid en 1932 sí vinculaba ya el advenimiento de la República a los planes del judaísmo internacional; en la de ese mismo año, publicada en Valladolid por el semanario fascista Libertad, el introductor Onésimo Redondo se refería al plan judío de «envilecer y esquilmar el país» como un programa en trance de cumplimiento. Pero, de vuelta al artículo arendtiano de 1945, en él no solo se repite el motivo de los países en que no se necesita haber visto un judío para disponerse al combate contra la conspiración universal. También se observa cómo la determinación restrictiva de la categoría de totalitarismo, que es una exigencia irrenunciable en el plano descriptivo y en el análisis conceptual, no trae consigo el

aislamiento del fenómeno totalitario, su insularidad histórica, cual si se tratara de una realidad cerrada sobre sí misma en el presente y quizá por ello irrepetible también en el futuro. A este último respecto, de carácter más prospectivo, Arendt tendió a pensar que elementos o factores coadyuvantes a imprevisibles cristalizaciones totalitarias sobrevivieron a la derrota de las dos formas históricas del mal radical: a la derrota militar de la peor de ellas, al desplazamiento político de la otra. Algunos de esos factores de derrotero imprevisible no eran siquiera eliminables del mundo contemporáneo, no podían desactivarse en la civilización que actúa a escala global por la tecnociencia, que lleva a su apoteosis al animal laborans y cuyas fuerzas políticas pueden padecer —decía ella— un estado de insania. Este diagnóstico de un mundo postotalitario incapaz de conjurar por completo la amenaza de nuevas formas de totalitarismo desborda los límites de mi pequeño libro19. En el estrecho marco de mi indagación no estaría de más incorporar las contadas referencias de Eichmann en Jerusalén a la actuación del régimen español en los años del Holocausto. Tales alusiones son coherentes con la exposición anterior, pues dibujan un patrón de reticencias e incomodidad, sin resistencia efectiva a las políticas de exterminio, y las encontrará el lector en el último capítulo del estudio. Es más, el lector podrá leerlas allí por vez primera en lengua castellana, y esto por un motivo editorial que todavía tiene que ver con el franquismo, pero que roza hoy en lo grotesco.

———

1. Los orígenes del totalitarismo, trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 1987, pp. 485-487.

2. Enrique Moradiellos, Franco. Anatomía de un dictador, Turner, Madrid, 2018, p. 237.

3. Los orígenes del totalitarismo, cit., p. 653.

4. Vid. Los orígenes del totalitarismo, cit., pp. 631-639, 689-695, y «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en Ensayos de comprensión 1930-1954, Caparrós, Madrid, 2005, pp.

418-419.

5. «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en Ensayos de comprensión 1930-1954, cit., p. 419.

6. Los orígenes del totalitarismo, cit., p. 486, nota 11.

7. Tomo las cifras orientativas de Enrique Moradiellos, La Guerra Civil española, Turner/El Colegio de México, Madrid, 2016, cap. VIII.

8. No se confundirá la tesis enunciada con el hecho de que, una vez consolidadas, las dictaduras totalitarias puedan y suelan emprender guerras de conquista y destrucción.

9. Vid., por ejemplo, Ernst Fraenkel, El Estado dual. Contribución a la teoría de la dictadura [1941], trad. y prólogo de Jaime Nicolás Muñiz, Trotta, Madrid, 2022.

10. Ensayos de comprensión 1930-1954, cit., pp. 417-418.

11. Cf. a este respecto también la recensión «A la mesa con Hitler», en Ensayos de comprensión 1930-1954, cit., pp. 345-352.

12. Los orígenes del totalitarismo, cit., p. 380.

13. Sobre este segundo círculo de consideración, vid. Los orígenes del totalitarismo, cit., cap. 12, § 2, que desarrolla también un contraste entre la policía secreta totalitaria y la despótica.

14. En lo que sigue me baso, obviamente, en el capítulo 13 de Los orígenes del totalitarismo: «Ideología y terror: una nueva forma de gobierno». Un resumen extraordinario se halla también en las secciones 2 y 3 de «De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión», en Ensayos de comprensión 1930-1954, cit., pp. 407-434.

15. Hannah Arendt, The Jewish Writings, Schocken, Nueva York, 2007, p. 44.

16. Ensayos de comprensión 1930-1954, cit., p. 176.

17. Sigo el cuidado artículo de José Luis Rodríguez Jiménez «Los Protocolos de los Sabios de Sión en España»: Raíces. Revista Judía de Cultura 38 (primavera de 1999), pp. 27-40.

18. Ibid., pp. 32-33.

19. Me permito remitir a mi ensayo «La idea arendtiana de elementos totalitarios tras la derrota de los totalitarismos»: Pescadora de perlas 1 (2022), dosier «Totalitarismo, autoritarismo y formas contemporáneas de dominación», pp. 205-228.

5

EL RASTRO DE ORTEGA EN LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO

1. LOS DATOS BÁSICOS

El único pensador de lengua española que aparece mencionado en el cuerpo de un texto de Arendt es, si yo no me equivoco, Miguel de Unamuno. El lugar es muy destacado: el arranque mismo de La vida del espíritu, en el que la pensadora vinculaba su renovado interés por la actividad del pensar al famosísimo descubrimiento que hiciera años atrás de la normalización o «banalización» del mal. El último libro de Arendt, o el borrador incompleto de él, comenzaba entonces evocando con rapidez, casi brusquedad, una serie de figuras de la tradición religiosa o de la reflexión filosófica o de la historia de la literatura que, en vivo contraste con la apabullante superficialidad del acusado en el juicio de 1961 en Jerusalén, habrían sondeado las profundidades y abismos del espíritu humano en una búsqueda afanosa de las motivaciones últimas para la maldad y el crimen. El nombre del filósofo vasco hace aparición en este listado preliminar: «El mal, como se nos ha enseñado, es algo demoníaco; su encarnación es Satán, 'un rayo que cae del cielo' (Lucas 10, 18) o Lucifer, el ángel caído ('El diablo también es un ángel' —Unamuno—), cuyo pecado es el orgullo ('orgulloso cual Lucifer')». Arendt no aporta la referencia de la cita de Unamuno y La vida del espíritu no volverá sobre sus pasos para conceder a la afirmación unamuniana un segundo interés.

Las palabras del pensador español están tomadas de su narración «Dos madres», que es la primera de las Tres novelas ejemplares y un prólogo, publicadas en 1920. Con la declaración de que el diablo es un ángel se topa el lector en el inicio del relato, en boca de Raquel,

la viuda estéril que ha concebido el plan de casar a su amante con una joven doncella, Berta, a fin de hacerse ella con la criatura del matrimonio y conseguir así descendencia. «Y tú, demoníaca», la apostrofa Juan, el amante, perplejo ante la estratagema, a lo cual Raquel contestaba en los términos que Arendt reproduce: «El demonio también es un ángel, michino...». «Pero un ángel caído», replicaba todavía el varón. Sabemos hoy que de la biblioteca personal de Arendt formaba parte, en efecto, la traducción Three Exemplary Novels, publicada en 1956 en Grove Press. La gran lectora de literatura que fue Arendt no tuvo en sus manos, sin embargo, al parecer, ningún ensayo filosófico de Unamuno, de los que falta todo registro en su biblioteca.

Existe, con todo, una segunda pista de la presencia de un pensador de lengua española en ciertas reflexiones centrales de la pensadora judía. Este rastro, más difícil de advertir, más oculto, reviste una mayor importancia teórica y sugiere, por parte de Arendt, una toma en consideración de la fuente. Se trata del Ortega de La rebelión de las masas. El libro que otorgó al filósofo madrileño renombre internacional a comienzos de los años treinta consta, no en el cuerpo del texto de Los orígenes del totalitarismo, pero sí en la bibliografía. Desde la primera edición de 1951 aparece consignado en la sección bibliográfica que corresponde a la tercera parte, la dedicada al fenómeno totalitario como tal. La entrada de la bibliografía remite a la traducción de la obra de Ortega que vio la luz en Nueva York en 19321. Arendt debió de leer el texto orteguiano en la década de los cuarenta, ya radicada ella en los Estados Unidos; lo que explicaría la remisión a la traducción norteamericana, en vez de a la inglesa de 1938 —que añadió el conocido «Epílogo» redactado durante la Guerra Civil—, o a la francesa con su largo «Prólogo» del mismo año, o bien a la alemana, la primera de todas ellas, que existía desde 1931.

Muy probablemente, Arendt nunca llegó a asociar al autor de La rebelión de las masas con el caballero de edad madura y habla foránea con que acaso ella se cruzara por los pasillos y las salas de la biblioteca de la Sorbona a lo largo de los años 1937, 1938, 1939. Pues en estos años de la guerra española también Ortega fue un refugiado en París y un visitante asiduo de la venerable institución2.

Para una valoración de esta presencia de Ortega en el pensamiento de Arendt importa poco el hecho de que La rebelión de las masas sea a su vez el único título de autor español o hispanoamericano entre las más de ochocientas referencias de la notable bibliografía de Los orígenes del totalitarismo. El grueso de esta lo componen, desde luego, fuentes documentales, compilaciones de textos políticos, monografías de historiadores y, en último término, artículos de ciencia política; en suma, los materiales textuales que prestaban apoyo a los complejos análisis de Arendt en los cientos de páginas precedentes. Lo significativo es más bien que son contados los nombres de filósofos o de pensadores que entraron a formar parte de dicha bibliografía. No está Heidegger, tampoco Jaspers, siquiera El problema de la culpa de 1946, o Sartre, siquiera Reflexiones sobre la cuestión judía de la misma fecha. Tampoco incluye Arendt, pongo por caso, a Karl Mannheim, referencia importante en los análisis tempranos de la sociedad de masas y cuya obra Ideología y utopía ella misma había examinado en una larga reseña de 19303. Ausencias tan llamativas sugieren, a mi entender, que Arendt operó con un criterio restringido y muy selectivo a la hora de componer el repertorio bibliográfico, y que solo otorgó el reconocimiento de constar en él a aquellas obras de pensamiento que ella tomó en consideración de una manera efectiva y más bien directa; planteamientos ajenos que le sirvieron, ya como inspiración temática, ya como modelo de contraste y divergencia, ya como apoyo en algún aspecto significativo de la exposición4. Mi opinión es que una o varias de estas funciones, que tantas veces se entreveran y son de difícil discriminación, cumple La rebelión de las masas en el capítulo décimo de Los orígenes del totalitarismo: «Una sociedad sin clases». Los dos apartados que componen este capítulo, «Las masas» y «La alianza temporal entre el populacho y la élite», llevan títulos que sugieren con claridad la proximidad temática, a la vez que el segundo señala ya un distanciamiento del análisis, una divergencia significativa.

A la afinidad en la distancia entre Arendt y Ortega, o al revés: a la divergencia de sus planteamientos afines, quiero dedicar este capítulo. La enorme literatura secundaria sobre una y otro apenas ha rozado el asunto, hasta donde yo conozco5. Y esta circunstancia permite una exposición elemental, un contraste básico, que no necesita recurrir todo el rato al estado actual de las investigaciones

académicas respectivas. Por lo pronto, ambas figuras comparten tres tesis genéricas que son de indudable relevancia y que establecen el marco de análisis en que se moverán mis consideraciones:

1. El análisis filosófico-político de la sociedad contemporánea debe contar con la categoría de «las masas». Ha de manejar tanto la idea de una sociedad de masas como la noción de hombre masa. Con relativa frecuencia, el capítulo indicado de Arendt se sirve de esta última expresión, que es oriunda del ensayo de Ortega, que es incluso acuñación conceptual suya6.

2. La sociedad de masas y la mentalidad del hombre-masa son un acontecimiento histórico que hace eclosión en la primera década de la posguerra. En 1920-1930 se habría iniciado una nueva época en la historia de Occidente a consecuencia de las transformaciones culturales y sociales que la sociedad de masas trae aparejadas.

3. La crisis institucional de los Estados-nación europeos en la posguerra no es ajena al protagonismo político de las masas. En el caso de Arendt, este fenómeno guarda, en particular, estrecha relación con la emergencia en Europa de los movimientos totalitarios y con su expansión. En el caso de Ortega, el diagnóstico de una crisis política inevitable asociada a la rebelión de las masas valdría, asimismo, a propósito de los Estados Unidos de Norteamérica, «el paraíso de las masas»7. (A esta altura de su obra, Arendt no compartiría desde luego este juicio acerca de la República norteamericana, pero su pensamiento posterior, a partir de los años sesenta, se interesará por las raíces de la crisis política de la República por excelencia y sopesará los factores civilizatorios implicados).

Ahora bien, el acuerdo de fondo en torno a estas tres afirmaciones marco encierra al mismo tiempo contrastes profundos que resultan de muy difícil integración. Cada una de las tesis genéricas recibe una interpretación divergente, que en numerosos aspectos parece abocar a la incompatibilidad. Dado que las fechas históricas forman parte del asunto mismo que se halla en el centro del examen, ellas

condicionan y modulan la perspectiva de las dos grandes obras. Mientras que en 1929 Ortega escribía como un analista-crítico-profeta del presente en curso de la civilización europea, en 1951 Arendt reflexionaba sobre la consumación ya acontecida del totalitarismo en su versión más extrema; las políticas nazis de persecución y exterminio de poblaciones durante la Segunda Guerra Mundial eran para ella el acontecimiento clave que iluminaba hacia atrás, retrospectivamente, sus condiciones previas. El capítulo mencionado, «Una sociedad sin clases», aspira entonces a comprender las sociedades de masas en que los movimientos totalitarios lucharon por la conquista del poder y, en su caso, lo alcanzaron. La mirada recae, pues, sobre las vísperas totalitarias, indaga en «la atmósfera pretotalitaria» en cuanto tal. Por el contrario, como es sabido, solo en el «Epílogo para ingleses» —el que Arendt aparentemente no leyó— emplea Ortega en una única y poco afortunada ocasión, y en un sentido lato, el neologismo totalitario, siendo así que el libro original de 1929-1930 sí señalaba, sin pelos en la lengua, al fascismo italiano y al bolchevismo ruso como las dos muestras funestas en que ya habían triunfado rebeliones políticas de las masas.

Las tensiones conceptuales entre las interpretaciones respectivas, no menos que la concordancia significativa en las tres afirmaciones de fondo, sostienen la exposición que ofrezco a continuación. Me interesa hacer justicia al hecho de que Arendt debió de ser una lectora atenta y crítica, a partes iguales, de la obra clásica de Ortega. En este esbozo de un diálogo posible se disculpará entonces el recordatorio de algunos aspectos que son bien conocidos del público hispanoparlante, así como el soslayamiento de los ricos debates hermenéuticos en torno al libro de Ortega.

2. LA ARTICULACIÓN DEL CONTRASTE

Una polaridad originaria, descriptiva a la vez que valorativa, opera en La rebelión de las masas de clave de comprensión tanto del presente del mundo como del pasado inmediato del que proviene. La tensión dinámica entre las minorías, rectoras, y las

muchedumbres, regidas, tiene para el filósofo madrileño el valor de una ley suprema de la coexistencia humana. La contraposición de minorías y masas es la ley de leyes de las sociedades en su conjunto, principio estructurante de su organización política al mismo tiempo que principio conformador de los distintos ámbitos de la vida social: de la esfera intelectual, jurídica, artística, educativa, etc. Sobre este fundamento universal de que toda sociedad y todo sector social requieren de una minoría directora en acción sobre una multitud dirigida, «el hecho formidable de nuestro tiempo» es más bien la indocilidad de los muchos, la sublevación de las masas: «Vivimos bajo el imperio brutal de las masas»8.

La novedad histórica de las masas rebeladas no significa una quiebra de la ecuación genérica de la estructura social. Se trataría solo de una variación histórica específica —no sin algún precedente lejano en el Imperio romano tardío— que se produce dentro de esa constitución estructural, la cual no es sustituida, pero sí experimenta una profunda convulsión. Ahora, en el presente de 1929, la iniciativa en las distintas esferas sociales, la vocación organizadora, la pretensión de mando, el marchamo de la ejemplaridad, han pasado a recaer sobre las muchedumbres. Ellas reclaman para sí tales derechos y buscan coartar a las minorías correspondientes, como obligando a estas, por la presión ambiente, a una emulación invertida de lo masivo; lo común y por ello mediocre exigiría ahora la aceptación y el seguimiento de todos. Conviene mencionar enseguida el énfasis de Ortega en que la dualidad minoría-masa no admitiría traducción en términos de clases sociales superiores e inferiores; ni las minorías son las clases económicamente favorecidas o dominantes, ni las masas son las clases populares, de número mucho mayor. Pues justamente el capítulo décimo de Los orígenes del totalitarismo sí determina, en cambio, a la sociedad de masas surgida de la primera posguerra como una «sociedad sin clases». La ausencia de clases sociales estabilizadas y estabilizadoras constituiría para Arendt la caracterización esencial de las sociedades europeas tras la Gran Guerra; es su sesgo definitorio, aunque lo sea por negación, por falta. Las masas son, en esta otra perspectiva, las muchedumbres de seres humanos que se encuentran juntos, como pegados los unos a los otros, sin la trama intermedia de una estratificación social efectiva que los separe y a la vez los relacione; individuos humanos,

poco importa para Arendt si mediocres o distinguidos, más bien de ambos tipos, que se hallan en la más estrecha proximidad y a la par en notable soledad, por cuanto el espacio común de su interacción social, el que les prestaba la sociedad de clases, ha desaparecido, se ha disipado. Así, pues, con vistas a comprender los fenómenos de posguerra cuya novedad Ortega detecta, Arendt recurre más bien, ya sea por ausencia, al concepto de clase social, y lo hace en un sentido que además no es marxista.

Acerquémonos más despacio a esta disparidad básica de los diagnósticos. Como acabo de señalar, en el enfoque abarcador de Ortega la tensión minoría-muchedumbre no determina solo las relaciones de poder en el seno de las colectividades humanas. La política no es siquiera el ámbito fundamental de su vigencia, ya que tal dualidad, fáctica y axiológica, penetra otros muchos ámbitos sociales, quizá todos los llamados subsistemas sociales: las prácticas jurídicas y educativas, las actividades intelectuales y artísticas en sus distintas formas, las creencias religiosas, la moralidad, incluso en cierto modo las formas de trato, de habla, etc. En principio, todos los usos colectivos vigentes provienen de iniciativas minoritarias que los generaron y que pasaron luego a generalizarse, a cobrar carácter y difusión social. Las acciones inesperadas y esforzadas de contados individuos, que reaccionaron creadoramente frente a su entorno, trajeron nuevas posibilidades de acción y marcos distintos para los quehaceres humanos. Mas, con posterioridad, tales acciones y sus marcos de sentido se consolidaron, se normalizaron, se sedimentaron ya como hábito inerte de los muchos, de los más, lo que por fuerza entraña el olvido de las gestas que están en su origen. La convivencia humana discurre con la fluidez de un automatismo y bajo una apariencia de naturalidad, sobre la base de estos usos colectivos que, en sus momentos iniciales, fueron aportaciones de individuos, es decir, logro de minorías.

A esta luz, la contraposición de lo selecto frente a lo vulgar, de lo esforzado frente a lo inerte, se convierte en la polaridad axiológica originaria, raigal. El hecho de que se repita en la política y en la ciencia, de que se haga presente en el arte y en la convivencia cotidiana, el hecho de que se constate en cualesquiera órdenes sociales, no implica que la discriminación de lo valioso o

distinguido frente a lo menos valioso y masivo se disuelva en la particularidad específica de cada ámbito, que se redefina con tantas modalidades diversas e incomparables como ámbitos heterogéneos de la actividad. Siempre pervive la correspondencia esencial de que las escalas de valores y esquemas de actuación que son masivos, dominantes, generalizados, son también, inevitablemente, eo ipso, mediocres, toscos, inferiores; a mayor extensión de los modos de hacer, de vivir y de pensar —plano fáctico—, menor valor intrínseco de cada uno de ellos —plano axiológico—. Quizá nunca una mirada de sociología teórica ha rechazado en tal medida el desiderátum de la neutralidad científica, la exigencia de una consideración «libre de valores» de su tema de estudio, ya que lo sometido por Ortega a análisis teórico, y lo que para él estaría en juego en la práctica, es en sí mismo una gigantesca disputa axiológica.

Así, pues, «la división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres»9. De acuerdo con esta tesis, el vulgo puede proliferar a sus anchas por las clases sociales altas y la masa puede dominar en los estratos sociales acomodados, por mucho que ni aquellas ni estos sean los sectores cuantitativamente mayoritarios de la sociedad. Ortega detecta una mediocridad especialmente peligrosa que afecta a los núcleos dirigentes y que puede muy bien extenderse a los grupos más formados de la población, a los que cultivan el conocimiento y nutren las profesiones liberales. La rebelión de las masas brindará el famoso análisis del científico que, en la cúspide de la relevancia social, es solo un «bárbaro especialista»; valdría decir un científico-masa, al que el pueblo presta veneración. Tampoco las connotaciones despectivas del señorito satisfecho —título del capítulo undécimo— como encarnación de la mentalidadmasa recaen, obviamente, sobre la clase trabajadora. Pero es que también puede ocurrir a la inversa: que una persona, un sujeto que vive en «esfuerzo de perfección sobre sí mismo» forme parte de las clases populares. Si tales individuos asumen en primera persona deberes indelegables, si saben de aspiraciones exigentes, si viven de cara a posibilidades inciertas, son minoría selecta en el seno de sectores desfavorecidos. Entendida como exigencia sobre uno mismo y como reconocimiento de valores superiores, la nobleza del individuo es un rasgo cualitativo que, aunque infrecuente, no

tiene por qué ser una excepción absoluta entre los estratos bajos de la escala social.

Llama desde luego la atención el que la polaridad axiológica que Ortega propone tiende a funcionar como una contraposición estrictamente binaria. Lo vulgar e inerte es el opuesto contradictorio de lo selecto y esforzado, en lugar de haber toda una escala de grados y toda una gama de matices. Ortega parece manejar la oposición en un régimen riguroso de tercio excluso, rehuyendo las múltiples modulaciones intermedias y las formas oscilantes que depararían ascensos y declives en el curso de una misma existencia o dedicación individual, en el vaivén de los acontecimientos, incluso en el despliegue de un único acontecimiento. La condición transversal de esa polaridad a todas las clases sociales y a todos los ámbitos de acción social la convierte en criterio universal de valoración de seres humanos: «La división más radical que cabe hacer en la humanidad es esta en dos clases de criaturas»10, a saber: la satisfecha consigo misma, que se deja llevar por los usos establecidos en su entorno, y la que vive al servicio de «algo trascendente», en búsqueda disciplinada de las mejores posibilidades. Con lo cual masa se convierte aquí en un concepto distributivo, es decir, en uno que se predica de individuos, que admite decirse directamente de seres humanos singulares, una noción que es susceptible, en consecuencia, de realizarse en la más completa de las soledades: «En rigor, la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no»11. Junto a este concepto distributivo, masa mantiene en la pluma de Ortega también el carácter de un concepto colectivo, que se predica propiamente de muchedumbres, de poblaciones que actúan en grupo y cuyo comportamiento se considera unitariamente. En «pueblos-masa», en «imperio de las masas», la concurrencia conglomerada de los individuos es imprescindible y marca el sentido del análisis. La fuerza, a veces desconcertante, del análisis orteguiano depende en ocasiones, a mi juicio, de estas transiciones directas de determinaciones sobre individuos a valoraciones de un estado de cosas necesariamente colectivo, y viceversa.

Recuerdo finalmente que del fenómeno de la rebelión de las masas

Ortega propone una genealogía precisa que remite a «la civilización del siglo XIX [como la que] ha producido automáticamente el hombre masa»12. La combinación de la ciencia con la técnica industrial, y de ambas con la democracia liberal, habían revolucionado las condiciones de la vida humana en solo un puñado de décadas en Europa y América. Empezando por el propio crecimiento de la población y de la densidad demográfica, y siguiendo por las posibilidades socialmente disponibles, por las comodidades materiales y facilidades culturales, el nivel medio de la vida humana hacia 1930 no tendría parangón con épocas anteriores de la Historia. El viviente humano no tiene ya que luchar a todas horas con la penuria y la estrechez, pero este enorme logro civilizatorio habría generado, paradójicamente, un tipo de «hombre natural», que desconoce la complejidad de este mundo construido gracias a un constante esfuerzo y que no asume la necesidad de cuidarlo. Seguro de sí mismo, pagado de su sensación de dominio, ignorante de los órdenes objetivos de la realidad, el europeo occidental o el norteamericano se comportan como primitivos en medio de la civilización; exigen para sí el bienestar más completo, al tiempo que se desentienden de las condiciones y causas normativas de este mismo bienestar, como si ellas fueran el regalo perpetuo de una Naturaleza pródiga.

Así las cosas, es ya el momento de traer a colación las tomas de postura de Arendt a estos precisos respectos. El enfoque de la filósofa en el capítulo décimo de Los orígenes del totalitarismo se halla circunscrito a un tiempo y a un espacio históricos. Ella no despliega una contraposición sociológica y axiológica de pretensiones universales, ni entra en una genealogía de los derroteros de la Modernidad. Frente a la mirada abarcadora de Ortega, que por momentos practica una indagación eidética acerca de lo social —lo que los fenomenólogos llaman una ontología regional—, la voz de la pensadora suena más como la de una socióloga política del período de entreguerras. Pues, tal como anticipé, Arendt hace descansar el análisis de la sociedad de masas y del hombre-masa sobre la mismísima categoría que el filósofo madrileño se cuidaba de descartar, a saber: sobre la noción de clase social. La sociedad de masas habría surgido de y por la desestructuración completa de la sociedad de clases, que era la propia de los Estados-nación europeos a lo largo del siglo XIX. Ese

«mundo de ayer» estalló en la Gran Guerra, y la posguerra vino a certificar que la pérdida era irreversible. La movilización general de la población masculina adulta, alemana, francesa, inglesa, austriaca, en 1914 había supuesto ya una cierta ruptura de las clases sociales, al poner entre paréntesis las filiaciones individuales y las jerarquías sociales y al manejar a los individuos reclutados como masas anónimas sujetas a las mismas fuerzas de organización y destrucción. Pero fue propiamente en el período de posguerra en la Europa continental, a raíz de las sucesivas crisis económicas, cuando se produjo la quiebra simultánea de las distintas clases sociales y, con ello, la imposibilidad de reorganizar la sociedad en torno al cruzamiento de los intereses de clase; en Alemania sobre todo, las crisis encabalgadas de inflación e hiperinflación trajeron la ruina indistintamente sobre empresarios y trabajadores, sobre ahorradores, comerciantes y asalariados. Los individuos perdieron su lugar más o menos estable en la sociedad, más o menos seguro, el que las actividades profesionales conferían y al que respondían las aspiraciones de estatus y de reconocimiento. La estratificación social como esa red de «lugares» y trama de intereses se había venido abajo con el desmoronamiento económico, de suerte que muchedumbres de individuos compartían ahora un mismo espacio humano, «se apretaban en él», pero se hallaban atomizados, faltos de las relaciones normalizadas que los intereses económicos estables generan. En la perspectiva arendtiana, este hombre-masa no es el ser humano vulgar, que se siente a sabor entre sus muchos iguales, al modo de Ortega, sino más bien el ser humano que, vulgar o selecto, distinguido o mediocre, se encuentra aislado en una realidad social poblada por múltiples otros sujetos, vulgares y selectos, pero igualmente aislados: «La verdad es que las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad solo habían sido refrenadas por la pertenencia a una clase. La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales»13.

En los términos lógicos que anteriormente he sugerido, el enfoque de Arendt podría entenderse en el sentido de depurar al concepto masas de toda referencia directa y valorativa a individuos, sin por ello otorgarle, empero, una referencia directa a colectivos humanos, a conjuntos de individuos tomados unitariamente o en bloque. En

su tematización no ronda en absoluto la idea orteguiana del «alma vulgar», pero tampoco desempeña ningún papel la concentración masiva de sujetos en uno u otro ámbito social. Ni individual, distributiva, ni grupal, colectiva, se trata para ella de una noción esencialmente relacional, que remite a las situaciones de comunicación humana y a las interrelaciones de estos sujetos humanos14. La estructura intersubjetiva de comunicación mutua, que es una presencia eficaz en la sociedad de clases, desaparece en la sociedad de masas, y en su lugar surge una suerte de presencia quebrantada, una ausencia efectiva. Arendt parece reconocer aquí un «entre» de carácter social, un espacio intermedio entre los humanos que no es producto de la acción política, sino que está hecho de comunicaciones y sedimentaciones, de actos de habla y de prácticas consolidadas en torno a ellos, de iniciativas repetidas en un contexto de usos vigentes, etc. Lo que desaparece con la incomunicación de las masas son estas interrelaciones, en cuyo seno se desplegaba con sentido la acción de los individuos y que otorgaban a las personalidades individuales una cierta identidad por la pertenencia de clase y por los vínculos personales estables que ello comportaba.

Con este protagonismo de la categoría de clase social, cuya contrafigura son las masas de individuos atomizados, ¿se aproximaba acaso Arendt a una sociología de inspiración marxista? Habrá quien pueda tener interés en explorar este paralelismo, que no cabe en absoluto en el caso de Ortega. Pero las diferencias del planteamiento arendtiano con un análisis marxista convencional son más que notables, y por sí solas desactivan toda cercanía a una filosofía marxista de la Historia. Arendt hace un uso sumamente flexible de la noción de clase, que rechaza tanto la polarización en burguesía y proletariado como la conflictividad sustantiva, constitutiva. Ese capítulo décimo de la obra alude, de manera diferenciada, a la burguesía industrial y a la comercial, al mundo urbano y al agrario, a las clases medias, a la administración, con sus jerarquías propias, al ejército, etc., y todas estas instancias admitían a su vez variaciones o modulaciones relevantes según distintas realidades nacionales. En el equilibrio inestable del Estado-nación, la pensadora no oculta las tensiones que dimanaban de la desigualdad económica y de la cercanía, mayor o menor, a los órganos del poder, pero recoge también la existencia de intereses

que podían ser comunes a distintas clases, o bien entrecruzarse por distintos sectores sociales de los citados. Además, la pertenencia a la nación ejercía como factor de integración o de compensación. Por debajo de estas clases y grupos quedaba todavía una masa, justamente, de población amorfa, inorganizada, apolítica, que se desentendía de la política y a la que la política oficial también ignoraba; era el mundo del subempleo, de la marginación, diríamos quizá hoy. Pero todo este complejo panorama era, de nuevo, «el mundo de ayer», la edad anterior a la Gran Guerra. En los años veinte, el nazismo no tuvo necesidad de fabricar una realidad social de individuos atomizados, se la encontró dada, y su contribución se limitó más bien a inflamar de pasión política a tales multitudes y a organizarlas para sus propios fines. En la Rusia soviética, en cambio, Stalin tuvo que encargarse de destruir todos los lazos de clase y las relaciones de grupo, junto con las vinculaciones y afectos nacionales, a fin de poder avanzar hacia la dominación total. Pues la organización política de las masas por parte de los gobiernos totalitarios es una movilización de ellas que no discurre, desde luego, en beneficio de ellas.

Con las anteriores consideraciones he perfilado las dos primeras fuentes del contraste: la conceptuación de la sociedad de masas y el análisis de su aparición en la primera posguerra. Es ahora el momento de dirigir la atención a la tercera de las inspiraciones comunes que yo empecé consignando. A propósito de la repercusión política de las primeras sociedades de masas, corre de nuevo un aire de familia entre el filósofo español y la filósofa judía, que comparten inquietud por su impacto sobre las instituciones de gobierno liberal y democrático. Esta afinidad de partida convive, sin embargo, otra vez, mirada más de cerca, con acusadas disparidades. ¿Cuáles serían los rasgos más llamativos que separan el «hecho formidable» de la rebelión de las masas tal como Ortega lo destacaba en 1929, de «la alianza temporal entre el populacho y la élite», que Arendt llevó al título de la segunda sección del capítulo décimo de la obra de 195115? ¿Debe entenderse el título arendtiano como una integración del motivo orteguiano de las muchedumbres soliviantadas, con el motivo contemporáneo de Julien Benda de la «traición de los intelectuales», de modo que para

Arendt la intervención política de las masas se apoyara sobre una claudicación previa de unas élites intelectuales y sociales seducidas, también ellas, por la pasión política? No deja de ser curioso, por cierto, que la diatriba de Benda merezca una alusión ocasional en el cuerpo del texto de Arendt, que no determinó, empero, la incorporación del libro del autor francés a la bibliografía de Los orígenes del totalitarismo16; de acuerdo con lo antes indicado, ello apuntaría a una relevancia menor de la concedida a Ortega.

Inicio ahora el contraste por la pensadora. La expresión «populacho» traduce certeramente el término inglés mob17. Este no hace alusión a las masas en el sentido específico de Arendt recién recordado: los estratos ya desclasados de la sociedad, fragmentos precarizados de todas las antiguas clases sociales. La carga peyorativa del término también es claramente mayor que la de «vulgo», tan presente en la pluma de Ortega, aunque el término inglés se limitaba en origen a anglicanizar y abreviar el giro latino mobile vulgus. Salvador Giner lo destacó con claridad:

Hannah Arendt llama a estas bandas simplemente mob, una palabra inglesa de ardua traducción, pero que paradójicamente es de origen latino, pues proviene de la expresión mobile vulgus, vulgo caprichoso, de cambiante humor. En Estados Unidos también se usa esa palabra para referirse al hampa, lo cual acaba de redondear su significado, ya que estas bandas del gangsterismo político, tan características del fascismo, forman de hecho parte del hampa18.

En el tratamiento de Arendt, el populacho hace referencia, con una generalidad algo mayor, «al hampa de la clase burguesa», «al reverso de la clase burguesa», como suma de «desgraciados, fracasados y aventureros» de cuyas filas salieron precisamente los dirigentes de los partidos totalitarios19. La biografía de Hitler constituía, según Arendt, el modelo perfecto de este perfil biográfico de fracaso burgués, el cual se repetía en el círculo de camaradas del período inicial de lucha por el poder, y del que no se hallaba lejos la combinación de proscritos y revolucionarios profesionales que formaban los cuadros dirigentes del partido

bolchevique. «Populacho» es, pues, hampa de la clase burguesa, pero al que mueve —y este es el sesgo lúcido de Arendt— un odio inextinguible hacia la propia sociedad burguesa, una hostilidad sin fondo hacia el statu quo de Estado de Derecho, de principios políticos liberales, de coexistencia pacífica de naciones.

A este populacho, «bohemios armados» que lideran los movimientos políticos de masas, los sitúa la pensadora en la generación marcada por la experiencia de la Gran Guerra. Por grupo de edad se cuentan entre quienes vivieron el entusiasmo inicial de la movilización y conocieron en los años siguientes los horrores de la destrucción masiva. Arendt deviene aquí mucho más orteguiana que el Ortega de La rebelión de las masas, quien no hace uso en todo su libro de la noción de generación y que no acompaña su meditación sobre los años veinte de ningún ensayo de comprensión de lo ocurrido en las trincheras. Arendt, por el contrario, hace suya esta noción específica de «generación del frente»; se sirve de ella para subrayar que de las trincheras los combatientes no volvieron ni pacifistas ni ansiosos de reintegrarse a la sociedad y disfrutar del «nivel medio» de vida; el anhelo secreto, que pronto fue explícito, de ese sector políticamente radicalizado era la quiebra completa del orden establecido. Pues la generación del frente no estaba dispuesta a olvidar la hipocresía de la sociedad burguesa, la falsedad del orden liberal europeo, capaz de sacrificar cientos de miles de vidas y de seguir envolviendo la catástrofe en la fraseología de los ideales humanistas y de los discursos progresistas, incluido ese de la guerra que pondría fin a todas las guerras. Más allá de fronteras nacionales, los antiguos combatientes abominaban no tanto de la destrucción engendrada y presenciada cuanto del engaño con que los discursos oficiales justificaron la matanza y la encubrieron después, en la vuelta a la falsa normalidad de la posguerra. Líderes y militantes de los partidos totalitarios pertenecían, pues, por trayectoria biográfica al populacho y por rango de fechas a la generación del frente. Y esta hampa de excombatientes impulsó —dice Arendt— «los primeros partidos verdaderamente antiburgueses»20; ya no representaban intereses circunscritos de clase, ya no canalizaban reivindicaciones de este o aquel sector social, mucho menos opiniones diversas sobre la vida pública, al modo de los partidos anglosajones, tampoco prometían ninguna falsa seguridad, sino que encarnaban la supuesta verdad de que la violencia era la única ley que subyace a la

convivencia humana. A través de la propaganda y de la agitación y coacción callejeras, a través de la acción política antiburguesa, «antisistema» —diríamos hoy—, la proclama de acceder a la Historia y de sintonizar con sus fuerzas ocultas consiguió prender en esas masas atomizadas de desempleados y subempleados que habían perdido la trama de relaciones humanas normales.

La «alianza temporal entre el populacho y la élite» examina entonces la simpatía inequívoca con que ciertas élites intelectuales y culturales miraron a los movimientos totalitarios en esta etapa de las luchas callejeras e institucionales por el poder. El apoyo efectivo que los partidos antisistema recibieron de pensadores, literatos, artistas, redundó en credibilidad para sus actuaciones violentas, en aceptabilidad de las proclamas desmesuradas de su propaganda: «Sería temerario tratar de disimular la importancia de la terrible lista de hombres preclaros a los que el totalitarismo puede contar entre sus simpatizantes, compañeros de viaje y miembros inscritos del partido, atribuyéndolo a extravagancias artísticas o a una ingenuidad profesional»21. Desde el esquema orteguiano de contraste universal entre masa y minoría, tal coalición espontánea de populacho y élite resulta un híbrido bastante anómalo, dado que el populacho asume, como acaba de recordarse, el rechazo de los usos sociales dominantes y reclama la excepcionalidad de quienes abrazan la violencia y practican el crimen; los círculos de militantes y activistas, cohesionados a través de la agresión y del delito, se apartan, como por debajo, del hombre-promedio, del hombre-masa. No están hipersocializados en su adaptación a lo común, como insiste Ortega, sino infrasocializados y en hostilidad a toda adaptación. Lo cual suscita, empero —y aquí sigue la contraposición —, el reconocimiento de quienes ejercen la crítica y la reflexión; aquellos reciben el aplauso, la comprensión, el refuerzo de los «preclaros», que, por así decir, juzgan desde arriba. Con lo que el cuadro resultante es bastante más intrigante y siniestro que el dibujado por Ortega: el populacho es como una élite invertida —no ejemplifica a la clase de los sujetos satisfechos consigo mismos, sino a quienes viven en autoexigencia y renuncia a la normalidad—, y a este populacho en acción constante lo celebra la élite reconocida, establecida, y como pervertida. Uno y otra repudian al yo satisfecho que se adapta gustosamente al entramado de funciones sociales; uno y otra sueñan con las fuerzas sobrehumanas de la Historia, que

pondrán fin abrupto a todas las falsas seguridades.

Arendt no propone demasiados nombres propios en relación con estas élites filosóficas, literarias, artísticas, que podían justificar los atropellos de los partidos totalitarios siempre que ellos no recayeran en ninguna de las antiguas verdades, o podían pasar por alto sus monstruosas falsedades en tanto sirvieran para movilizar a las masas. Sí especifica que lo que estaba en juego, y lo que más adelante sucumbió con el totalitarismo en el poder, no era ni la excelencia aristocrática ni la distinción selecta de cuño más o menos burgués, sino directamente la civilización, es decir, la convivencia civil, y al cabo la propia condición humana: «No hay duda de que a la élite le placía que el submundo asustara a la sociedad respetable colocándola a su mismo nivel. Los miembros de la élite no pusieron reparos al hecho de tener que pagar un precio, a saber: la destrucción de la civilización, por el gusto de ver cómo se abrían camino aquellos que habían sido injustamente excluidos en el pasado»22.

Si estas ricas meditaciones arendtianas sobre la generación del frente, sobre el populacho de la burguesía como cantera de dirigentes de los movimientos, sobre la siniestra alianza con las élites intelectuales, acentúan las distancias conceptuales respecto del enfoque de Ortega, es justo reconocer asimismo que en ellas, todavía más que en la meditación inicial sobre la sociedad de masas, la reconstrucción de Arendt se guía con mano firme por la experiencia ya acontecida del totalitarismo. Lo que estaba pasando en torno a 1930 se entiende propiamente ex post factum, en la medida en que las novedades terroríficas que estaban por llegar iluminan de manera retrospectiva sus propias condiciones en el pasado. De esta posterioridad necesaria para la comprensión más radical se sigue, sin embargo, a mi juicio, un reconocimiento añadido a la lucidez y al coraje de Ortega en su libro más famoso. El ensayo orteguiano hacía depender del fenómeno capilar de la rebelión de las masas la serie completa de las patologías políticas de su tiempo: la acción directa, que desplaza a la acción lenta de la política parlamentaria e institucional; el politicismo, que absorbe todos los dominios de la vida humana; el estatalismo invasivo, en que la sociedad existe para el Estado y en que las masas llevan la iniciativa por medio del Estado. Aunque para el filósofo español su

tema de examen «alienta en estrato mucho más profundo que la política y sus disensiones»23, no por ello se privaba de nombrar al fascismo y al bolchevismo como las formas de regresión política que amenazaban la política europea hacia 1930. Los conceptos esenciales que él manejaba para entender esta amenaza bifronte, que llegaba también desde los dos extremos del eje derecha-izquierda, se obtienen, sin apenas modulación, de las categorías generalísimas del ensayo: «movimientos típicos de hombres-masas, dirigidos, como todos los que lo son, por hombres mediocres, extemporáneos y sin larga memoria, sin 'conciencia histórica'»24. El político fascista encarnaba incluso al señorito satisfecho, que puede permitirse el desprecio de las libertades cívicas y políticas solo porque sabe que ellas no desaparecerán del suelo europeo. Es verdad además que esta dualidad fascismo-bolchevismo no equivale, tal como he destacado anteriormente, a una prefiguración de la doble faz de la catástrofe totalitaria, no son una preformación débil o atenuada de ella. Pero, en la perspectiva de este capítulo, la sensibilidad política a la vez antifascista y anticomunista de Ortega, en viva conciencia de que estaba en juego la libertad política a escala nacional y europea, unida al esfuerzo por tematizar la estructura de una sociedad de masas, refuerza la hipótesis de que Ortega es un interlocutor velado pero significativo del capítulo décimo de Los orígenes del totalitarismo; y avala la sugerencia de que esta afinidad en la discrepancia de Arendt respecto de él es la razón de que la bibliografía final del libro incorpore la traducción de La rebelión de las masas.

Antes mencioné de pasada la posibilidad incierta de que Arendt y Ortega se cruzaran casualmente en París entre los años 1937 y 1939. Lo que a día de hoy revela la biblioteca personal del filósofo es que entre 1951 y 1955 Ortega tampoco llegó a leer a esta autora que en aquel momento iniciaba su extraordinaria obra filosófico-política y que prestaba al pensador español un reconocimiento efectivo y discreto. Con el tiempo trascurrido, con la fama universal por ella adquirida, merecería una investigación más rigurosa la afinidad divergente de sus planteamientos teóricos.

———

1. The Revolt of the Masses, W. W. Norton and Company. Esta traducción al inglés, autorizada por Ortega, es anónima por petición expresa del traductor. La traducción española de Los orígenes del totalitarismo sustituye esta referencia por la de la edición en castellano de 1930 de La rebelión de las masas; cambio este que debió de ser una decisión de la editorial española o del traductor español.

2. «Durante dos años y medio, hasta que recaí gravemente en una antigua enfermedad, he vivido día por día dentro de la Sorbonne. Y si he venido aquí ahora, antes de haber guerra, conste, ha sido precisamente para resarcirme de la Sorbonne, para compensarme de la Sorbonne, para buscar lo otro que la Sorbonne», decía Ortega en Buenos Aires en noviembre de 1939 («Meditación del pueblo joven», en Obras completas IX, Taurus/Revista de Occidente, Madrid, 2009, p. 273). No exageraba Ortega en cuanto a la frecuentación del lugar, dado que su amistad con la bibliotecaria de la Sorbona Louise-Noëlle Malclès y la admiración intelectual que esta le profesaba propiciaron tal asiduidad. Por su parte, los años de París de Arendt son evocados por Laure Adler en estos términos: «Hannah vuelve a ver a Raymond Aron, asiste a los seminarios de Kojève sobre Hegel —donde se cruza con Sartre— y mantiene largas conversaciones con François Wahl —que introdujo el pensamiento de Jaspers en Francia— y con Alexandre Koyré, que colabora en la revista Recherches philosophiques. Relee a Kant, comenta a Hegel y frecuenta la Sorbona» (Adler, p. 126).

3. «Filosofía y sociología», en Ensayos de comprensión 1930-1954, cit., pp. 45-62. Cf. a este respecto Giovanni Sartori, Teoría de la democracia I. El debate contemporáneo, Alianza, Madrid, 1988, p. 49: «No habría que olvidar que la temprana literatura política sobre el hombre masificado y la sociedad de masas —Ortega y Gasset, Mannheim, Jaspers, hasta Arendt— reflejó el trauma de las tomas 'democráticas' del poder por fascismo y nazismo». (Debo la referencia al estudioso italiano al artículo de Alejandro de Haro Honrubia, «Las dos perspectivas del fenómeno de la masificación en La rebelión de las masas»: Estudios orteguianos 37 [2018], pp. 143-162).

4. Un indicio añadido de que tal es el criterio de Arendt es el hecho

de que obras literarias que el texto sí menciona, por ejemplo de Sartre o de Céline, no aparezcan luego referenciadas en la bibliografía.

5. En el excelente estudio introductorio a su edición de La rebelión de las masas en Clásicos Castalia, Thomas Mermall plantea la relación solo con el ensayo de Arendt «La crisis de la cultura». Más cerca de nuestro enfoque, y en sí misma muy recomendable, es la intervención inédita de José Lasaga, «El intelectual en democracia: Ortega y Arendt (dos visiones complementarias)», que puede consultarse en YouTube. Mención aparte merece el antiguo estudio de Salvador Giner La sociedad masa: ideología y conflicto social, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1971. No solo por el hecho de que Giner fuera alumno de Arendt en Chicago en la década de los sesenta, como él mismo evocó mucho tiempo después. Sino porque el sólido texto del sociólogo catalán recoge ambas perspectivas, aunque sin contrastarlas, y presta un reconocimiento especial al libro de Ortega: «El ensayo de Ortega constituye una verdadera mutación, ya que no es un estudio más sobre las masas, sino la presentación de toda una sociedad que ha sufrido un proceso de masificación, lo que es bastante distinto» (p. 61).

6. Sobre la acuñación del término por Ortega, vid. Salvador Giner: «Aquí reside la máxima originalidad de Ortega, en su análisis del 'hombre masa', término por él inventado, o al menos por él investido del significado con que ahora aparece en el marco de la teoría que estamos examinando, puesto que la expresión fue utilizada mucho antes, concretamente en el teatro de Ernst Toller, aunque con un sentido diametralmente opuesto. Para Toller Massenmensch es el proletario anónimo, liberador, destructor de una sociedad capitalista incivil, insostenible» (La sociedad masa, cit., pp. 61-62).

7. José Ortega y Gasset, La rebelión de las masas, en Obras Completas IV (1926-1931), Taurus/Revista de Occidente, Madrid, 2005, p. 447.

8. Ibid., p. 381.

9. Ibid., p. 378.

10. Ibid.

11. Ibid.

12. Ibid., p. 441.

13. Los orígenes del totalitarismo, trad. de Guillermo Solana, Alianza, Madrid, 1987, p. 497.

14. Por fijar el sentido lógico de este matiz fundamental: «masa» no resulta en Arendt ni un concepto distributivo, como ser humano, abeja o caballo —cuyos casos son individuos—, ni un concepto colectivo, como gente, enjambre o manada —cuyos casos son grupos—. Es un concepto relacional cuyos casos son situaciones de soledad y aislamiento de individuos humanos en el seno de grupos humanos.

15. La traducción española suprime el adjetivo «temporal».

16. Los orígenes del totalitarismo, cit., p. 518.

17. Valga como reconocimiento a Guillermo Solana y a su trabajo traductor sobre todo en Los orígenes del totalitarismo, al que aún habré de referirme.

18. La sociedad masa: ideología y conflicto social, cit., p. 105.

19. Los orígenes del totalitarismo, cit., pp. 497, 523.

20. Ibid., p. 492.

21. Ibid., p. 509.

22. Ibid., p. 517.

23. La rebelión de las masas, cit., p. 204.

24. Ibid., p. 431.

6

ACERCA DE LAS DOS AMÉRICAS

«Tres grandes acontecimientos se alzan en el umbral de la Época Moderna y determinan su carácter: el descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la Tierra; la Reforma, que al expropiar las posesiones eclesiásticas y monásticas inició el doble proceso de expropiación del individuo y de acumulación de riqueza social; la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que observa la naturaleza de la Tierra desde el punto de vista del Universo»1. Esta declaración de Arendt daba inicio, por su parte, a «La vita activa y la Época Moderna», el capítulo final de La condición humana, la obra de 1958 acerca de la acción humana: de sus estructuras esenciales, sus limitaciones, su promesa. La afirmación arendtiana pone unos hechos muy conocidos a la luz de unas pautas de comprensión no tan obvias, pues dimanan de la poderosa arquitectura conceptual del libro. Por razones que van de suyo, nos interesa el tratamiento breve, casi lacónico, que estas páginas proponen del «descubrimiento de América». Por cierto que Arendt no emplea ninguna expresión alternativa o complementaria de «descubrimiento». Giros que suavizaran la perspectiva europea como instancia determinante del acontecimiento, o bien, al contrario, que la remarcaran condenatoriamente, en juicio sumario de reprobación, brillan, si acaso, por su ausencia; dada la fecha de publicación de la obra, dada la personalidad de la autora, dado sobre todo el enfoque conceptual que yo recordaré, sería ilusorio esperar otra cosa.

Para nosotros es significativa, en cambio, la circunstancia de que América puede decirse, y la propia Arendt lo hace abundantemente, en dos sentidos diferenciados según que el término designe al continente en su conjunto, o bien sirva de sinécdoque en referencia exclusiva a los Estados Unidos de Norteamérica. Este uso totum pro parte, tan idiosincrásico de la cultura política norteamericana,

aparece por doquier en los artículos de reflexión cultural y política de Arendt acerca del país que la acogió en 1941, y es frecuente asimismo en las obras teóricas de mayor aliento, por supuesto en Sobre la revolución. La ambigüedad del nombre propio da pie a que nuestra mirada tome en consideración también las contadas, desatendidas e interesantes observaciones que Arendt dejó a propósito de Latinoamérica. Son comentarios a las relaciones políticas entre una América, la poderosa República del Norte, hacia la que ella mantuvo siempre gratitud, y la otra América, la de múltiples naciones, de habla mayoritariamente española y de destinos políticos más tristes. Además de a estos apuntes dispersos sobre la relación política de ambas Américas, convendrá luego asomarse a las únicas palabras de Arendt en que ella se ocupó de un determinado acontecimiento político en Hispanoamérica, a saber: sus alusiones a la revolución que llevó a Cuba el régimen comunista que aún hoy perdura en el poder. Avancemos, pues, de lo primero y más lejano en el tiempo a lo posterior y, a su modo, actual.

Es sabido que la teoría arendtiana de la acción se articula como una indagación en torno a «qué hacemos cuando actuamos»; una investigación general que empieza por rechazar todo monismo unitario de las actividades humanas: hacemos cosas muy dispares, actuamos de formas básicamente heterogéneas. Es decir, nuestros quehaceres responden estructuralmente a dimensiones que no se dejan retrotraer a una fuente o sentido único, ni a una facultad o principio de unidad que relativizara su contraposición originaria. La caracterización de estos planos irreductibles entre sí de la vida activa es el tema de los sucesivos capítulos de La condición humana: labor incesante del cuerpo indigente en orden a su precario mantenimiento; trabajo creador de manos inteligentes, que produce objetos duraderos y funda un mundo estable y artificial a resguardo de la naturaleza abrumadora; praxis concertada y discutida entre sujetos iguales, que se ocupa del mundo que los humanos habitan y de las relaciones humanas que en él se traman. Aun tratándose de una dilucidación esencial, esta tripartición de la acción, hoy consabida, no depara, sin embargo, un molde invariable de la acción humana, una ecuación perpetua que perviva indiferente a la Historia, subsistiendo idéntica al ir y venir de las

generaciones, los pueblos, las épocas. Muy al contrario, la teoría tripartita de la acción discurre en paralelo a una comprensión peculiar de las épocas de la Historia; o, dicho de otro modo, el análisis de la vida activa tiene a la vista la naturaleza cambiante del mundo en que los agentes humanos laboran, trabajan y actúan políticamente. La filósofa examina cómo estos cambios, no de detalle o de contenido, sino también de estructura y dinámica general de la acción pueden resultar de acontecimientos sorprendentes, como el descubrimiento de América o la Reforma, no menos que de las propias acciones humanas en sus derroteros imprevisibles. A esta luz, las formas «eternas» de acción humana se revelan compatibles con la potencialidad de la propia Historia para reconfigurar la condición activa de los seres humanos, para componerla en concreto y recomponerla en formas impredecibles a lo largo del tiempo.

Esta conjugación simultánea de una comprensión estructural o esencial de la condición humana con una perspectiva histórico-temporal es una posibilidad teórica fecunda que los fenomenólogos más renovadores descubrieron y aprendieron a practicar. Entre ellos, por cierto, el propio fundador de la fenomenología en los años veinte y treinta, a quien Arendt tuvo oportunidad de escuchar en Friburgo en 1926; y no ya, no solo su sucesor en la cátedra, de quien ella quedó fascinada en Marburgo en 1924. A propósito del origen de las ciencias de la naturaleza en el mundo de la vida, a propósito de la propia aparición de un mundo fenoménico de la vida, Husserl puso en práctica ese entrecruzamiento entre la génesis temporal que instaura sentido y las estructuras u horizontes que hacen posible este sentido instituido, mientras que Heidegger, en la segunda etapa de su pensamiento, llevó a la exacerbación el cruce de tiempo y sentido como historia del Ser.

En el caso particular de Arendt, este estilo de indagación fenomenológica de lo histórico remite básicamente a que, aun siendo la labor, el trabajo y la praxis capacidades esenciales de los humanos, y por ello más bien posibilidades permanentes, su articulación específica trae consigo, en efecto, mundos heterogéneos de la acción humana. La ensambladura efectiva de tales «facultades», la jerarquía entre ellas, ya sea explícita, ya implícita, la relación peculiar que estas dimensiones activas establecen con las

capacidades contemplativas y teóricas del ser humano, todo ello atraviesa profundas transformaciones de sentido, que son grosso modo datables: a grandes rasgos, las grandes épocas de la historia de Occidente corresponderían, pues, a tales cambios en la arquitectura o «ensambladura» de la acción. Cabe por ello manejar un esquema de periodización histórica que recoja, toscamente, las sutiles elaboraciones de La condición humana. El resultado se parecería, a mi juicio, al siguiente: época clásica greco-romana de primacía nítida de la praxis política, en un mundo estable del trabajo, bajo relegación de la labor y con una limitación estricta de la relevancia de la teoría; crisis interna de esta primera jerarquía, con el surgimiento del platonismo y luego con el triunfo del cristianismo, que darán lugar a la supremacía incuestionable de la contemplación filosófico-religiosa en el orden de los quehaceres humanos, y por ello en el orden sociopolítico de la Edad Media; protagonismo creciente del homo faber en la Edad Moderna, que devalúa la contemplación, la destrona de la cúspide de lo humano y llega a sustituirla incluso en la producción de conocimiento teórico; con ello, triunfo moderno de la incesante actividad transformadora del mundo, que a su vez da lugar en la Modernidad tardía, en una evolución de éxito exponencial, a «la apoteosis del animal laborans» en las sociedades de consumo contemporáneas y en el marco de nuestra cultura técnico-científica. Esta severa simplificación deja observar cómo a las épocas genéricas de la Historia corresponden edades de la acción, y ambas constituyen, de algún modo, edades diferenciadas del mundo2. El espacio de sentido de la existencia humana, de la coexistencia entre personas y pueblos, toma una fisonomía diversa de la Antigüedad clásica a la Modernidad tardía, y esta consistencia heterogénea de las posibilidades, virtualidades y realidades remite a la propia ensambladura de la vida activa; la dinámica de la acción humana es, por así decir, a la vez la condición y el resultado de las transformaciones epocales. De tal modo que las distintas configuraciones del mundo de la vida, de la Grecia clásica a la Norteamérica contemporánea, resultan heterogéneas, casi inconmensurables de unas edades de la acción a otras. Bien entendido que este «casi» sigue siendo decisivo, por cuanto confirma la comprensión estructural, esencial, de la condición humana, que es una sola, y no cuatro o cinco, tras cuatro o cinco mutaciones históricas...

En este marco genérico de interpretación, el descubrimiento de América es destacado como umbral de la Modernidad. Es, en particular, el primero en el tiempo de los tres acontecimientos inaugurales, el umbral del umbral, por así decir. En la perspectiva de Arendt, la navegación interoceánica y la exploración y colonización americanas de los siglos XV y XVI adoptan el carácter colectivo de una empresa europea, el signo de una historia europea-occidental; por ello, el texto no hace ninguna referencia explícita a España o Portugal, no menciona ningún nombre propio ligado a los descubrimientos ibéricos. Los otros dos sucesos que marcan época: Reforma religiosa y ciencia nueva, sí los asocia la filósofa a las personalidades históricas emblemáticas que los encarnan en la memoria de la Humanidad. Lo que no impide el que tanto los protagonistas mencionados como los subsumidos se hallaran, empero, en continuidad efectiva con el mundo de la Edad Media, de suerte que ninguno de ellos formaría aún parte del espacio histórico propio de la Modernidad: «Los nombres que vinculamos con ellos, Galileo Galilei, Martín Lutero y los grandes navegantes, exploradores y aventureros de la edad de los descubrimientos, pertenecen todavía a un mundo premoderno»3.

La tematización por Arendt de los tres acontecimientos como umbrales históricos de la Modernidad descansa, pues, a mi entender, sobre esta doble circunstancia: de un lado, los precursores, impulsores y protagonistas, incluidos los de la nueva ciencia, son personalidades nada revolucionarias, cuyos «motivos e intenciones están todavía firmemente enraizados en la tradición»4; del otro lado, se trata de sucesos imprevistos, en realidad de grandes matrices de sucesos, que se continuarán en nuevos y nuevos fenómenos inesperados y que solo así, en una continuidad abierta y coherente, multiplicarán su impacto transformador. Obsérvese además que, antes de su consolidación definitiva, las tres novedades se dilatan a lo largo de más de un siglo de duración, lo que sin duda es largo tiempo para un umbral. Pero, según Arendt, solo estos acontecimientos, y no cualesquiera otros episodios y procesos contemporáneos u anteriores, por significativos que puedan hoy parecernos —por ejemplo: la renovación cultural del Renacimiento —, traerían consigo un salto en el curso histórico; solo por ellos pasarían los puntos de partida para el triunfo del homo faber, las claves que abren una nueva edad de la acción. A partir de tales

sucesos, en función de su convergencia y potenciación mutua, se abre paso la Historia en el sentido específicamente moderno, como proceso indefinido de transformación del mundo, cuyo sujeto colectivo es la Humanidad, en su propia autotransformación. Este sentido moderno de la Historia, esta experiencia efectiva de ella como proceso universal, resulta privativo de la Modernidad. Es, de nuevo, «casi» inconmensurable con el sentido antiguo de la Historia, que quedaba vinculado a la praxis política en la ciudad, o con el sentido medieval, dependiente de un orden eterno de la existencia humana.

Sobre estas bases de comprensión no ha de extrañar el que Arendt conceptúe los sucesos del descubrimiento, conquista y colonización del continente americano en la más completa abstracción de su secuencia cronológica y de su articulación política. A propósito de los siglos de gobierno español en América, la letra de la obra arendtiana solo permitiría la tesis de que el dominio de la Monarquía Hispánica no responde al concepto de imperialismo que Los orígenes del totalitarismo defiende como origen concreto del fenómeno totalitario. La fecha de partida de esta otra forma de dominación ultramarina es, para ella, la muy tardía de la Conferencia de Berlín de 1884, en que se produjo la repartición de África entre las potencias europeas5. Así las cosas, el sentido del acontecimiento americano inicial deviene excéntrico respecto de los límites geográficos del Nuevo Mundo y excéntrico asimismo respecto de los propios colonizadores españoles y portugueses. Su significado esencial se cifra, tal como la primera cita anticipaba, en «la exploración completa de la Tierra», o, por decirlo con las certeras palabras de Marina López, en «la creación de las coordenadas en su sentido global primigenio», en suma, en la globalización del orbe terrestre6. Ciertamente que esta fijación efectiva de las coordenadas de la Tierra es indisociable de la capacidad de los europeos no solo de alcanzar los nuevos territorios, de cartografiarlos y topografiarlos, sino de asentarse en ellos, de explorarlos para controlarlos y de controlarlos para explotarlos. Se trata, por ello, del acontecimiento a partir del cual la Tierra se convierte de manera continuada en el escenario global, único, de la acción transformadora del ser humano moderno. Con ello, la fascinación de los colonizadores premodernos por lo inaudito e ilimitado del Nuevo Mundo palidece ante el resultado de

que los límites del continente son, de hecho, señalados y alcanzados; pues las técnicas de medición no sufren por lo fabuloso de las distancias y proporciones americanas, igual que tampoco las prácticas de control de los territorios y poblaciones sufren por lo extraño o lo exótico de sus habitantes. Al hacerse explorable, abarcable, explotable el globo terráqueo, un vuelco tiene lugar en el juego de las motivaciones iniciales, en el despliegue de las inspiraciones premodernas: «Sin duda, nada podría haber sido más extraño al propósito de los exploradores y circunnavegadores de la primera Época Moderna que este proceso de clausura: ellos salieron a ampliar la Tierra, no a reducirla a un balón; y cuando secundaron la llamada de lo distante, no tenían intención ninguna de abolir la distancia. Solo la sabiduría a toro pasado ve lo obvio, a saber: que nada puede permanecer inmenso si es medido, que toda panorámica topográfica reúne partes distantes y con ello establece la proximidad allí donde antes reinó la distancia»7.

Arendt propone, finalmente, una escala de la relevancia histórica de los tres umbrales de la Modernidad. De acuerdo con esta gradación, el primer acontecimiento, «el más espectacular a ojos de sus contemporáneos»8, resulta de una trascendencia inferior al segundo, en tanto que este queda a su vez por debajo del tercero y decisivo9. La condición humana comparte con la Filosofía de la Historia de Hegel la idea de que la extensión de los dominios europeos por América y las Indias Orientales trajo consigo una conmoción menor que «la proscripción de la exterioridad» en las relaciones de la conciencia con Dios. «El corazón infinitamente herido» del fraile de Sajonia portaba las semillas del futuro en mayor medida que el conquistador católico de México de las mismas fechas10. La razón que Arendt invoca diverge por completo, sin embargo, de la interpretación hegeliana; en lugar de la ruptura de la cristiandad y del rechazo a las mediaciones de la Iglesia romana cara a la salvación del individuo, ella liga la relevancia superior del segundo umbral de la Modernidad a los procesos de carácter socioeconómico que trajeron una primera reducción de los seres humanos a su condición desnuda de animales laborantes. Una vez se produjo la expropiación de los bienes comunales y de las tierras monásticas de la Iglesia, el campesinado del norte de Europa quedó «privado de mundo» —según la tesis de Arendt—, expuesto en el espacio público como meras vidas individuales que,

atravesadas por la indigencia, carecen de todo orden humano estable, duradero, en el que insertarse. Estas poblaciones pasaron a experimentar que cada ser humano individual quedaba librado a sí mismo, a su sola fuerza productiva, para la satisfacción de sus propias necesidades naturales. Con ello, el animal laborans humano hacía aparición por vez primera en el centro de la realidad intersubjetiva. No me detengo en estos análisis. Pues al cabo es con Husserl y con Heidegger con quienes Arendt concuerda en que el factor más determinante de la Modernidad es el tercero: la nueva ciencia física. El saber exacto acerca del Universo visible se lograba ahora sobre la base de dar la espalda al mundo en el que vivimos, nos movemos y existimos; o, como prefiere describirlo Arendt, sobre la base de que el ser atado a la Tierra sea capaz de adoptar un punto de vista excéntrico respecto de su posición en el cosmos y, al desarraigarse de su experiencia perceptiva, gane una perspectiva absoluta «desde ninguna parte», esto es, un punto de vista abstracto que se atiene en exclusiva al sistema de legalidades físico-matemáticas que la razón construye. La sintonía en este punto es quizá incluso mayor con el Husserl de La crisis de las ciencias europeas que con el Heidegger de la denuncia de la filosofía moderna en bloque. Lo cual no debe ocultar, tampoco ahora, la originalidad del planteamiento arendtiano. Pues ella pone el énfasis en que un objeto producido por manos humanas, un aparato fabricado: el telescopio, pueda revolucionar la contemplación del cosmos y articular una forma distinta de acceso a la realidad. Un artefacto cognoscitivo, ese producto del homo faber del que Galileo se valía, conseguía denunciar como una ilusión o apariencia la experiencia cotidiana del mundo, debelaba por ello la comprensión tradicional del cosmos y, al cabo, alienaba al ser humano, a efectos teóricos, de su morada terrenal.

También esta escala de valoración de los tres umbrales recibe de Arendt un tratamiento sumario, que acentúa la impresión de que su entrelazamiento importa más que la peculiaridad de cada uno. La pensadora apenas se detiene sobre conexiones de dirección doble; tal complicación recíproca, tal influencia mutua, llevaría probablemente a recordar cómo las «ciencias útiles» requeridas en la colonización del Nuevo Mundo: geografía, cartografía, náutica, hidráulica, etc., influyeron en medida nada desdeñable sobre los logros de la astronomía y la física modernas, a la vez que la nueva

ciencia teórica, astrofísica, potenciaba el conjunto de saberes geofísicos aplicados a la ingeniería civil, a la arquitectura, a la navegación. El descubrimiento de América queda, en definitiva, como la revolución en la experiencia del espacio terrestre y como el levantamiento del nuevo escenario para el despegue de la Modernidad; la actividad humana moderna, sostenida por los éxitos constructivos del homo faber y espoleada por una vivencia redoblada del animal laborans indigente, pasa a proyectarse sobre unas coordenadas que no son solo las del inmenso continente americano, sino las de la Tierra misma. Gracias al primer acontecimiento, las transformaciones que traerán los otros dos umbrales tienen por campo de acción a la globalidad del planeta. No cabe duda de que la pensadora de la política trabaja en esta zona de su obra con temas y problemáticas de filosofía de la Historia; y que en este marco de reflexión esboza su tesis más personal de que la Modernidad define, alienta y crea un concepto distinto de Historia, que solo ahora es entendida como proceso omniabarcante de transformación, como progreso indefinido del sujeto colectivo que es la Humanidad; pero recuérdese, en fin, que la Historia es entendida en este sentido a consecuencia solo del curso de los propios acontecimientos modernos, como el reflejo de unas dinámicas de la acción que se revelan imparables, indefinidas, irreversibles11.

Desde estas consideraciones de notable generalidad debemos ahora dirigir la mirada a otras reflexiones arendtianas acerca del continente americano. Nos interesan esos apuntes más particulares, más políticos, que antes anuncié, y que una perspectiva hispana o hispanoamericana de comprensión puede y debe tomar en cuenta.

Aunque Arendt sumerja las realidades del Nuevo Mundo en el proceso general de la Modernidad, los Estados Unidos de Norteamérica sí tuvieron para ella el significado de un nuevo mundo en el sentido estrictamente político. La República norteamericana era la ratificación notoria de que la praxis política como dimensión esencial de la condición humana no había caducado en la Época Moderna y de que la libertad compartida podía institucionalizarse y constituir un cuerpo político de nueva

planta12. La singularidad, la excepcionalidad de América en el pensamiento de Arendt es asunto que la literatura secundaria ha revisado muchas veces13. No así, en cambio, la relación de esta América con la otra, con Latinoamérica, en particular en ese presente tardío de la Modernidad, avanzado el siglo XX, en que también la política norteamericana sufría, de acuerdo con Arendt, una crisis de sentido. Las contadas referencias que yo he podido espigar proceden grosso modo, en efecto, de la década de los sesenta. Y la mayoría de ellas, o mencionan al presidente John Fitzgerald Kennedy, o guardan relación estrecha con su mandato presidencial (1961-1963).

Empiezo por la más tardía de las alusiones, que se halla en «La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono», en la última sección del escrito. Arendt ha completado ya una amarga reflexión sobre el fiasco de la guerra del Vietnam, que, aunque nunca fue oficialmente declarada como tal por los Estados Unidos, seguía su curso en ese año de 1971. La denuncia inequívoca de Arendt se centra ante todo en el modo en que se habían adoptado las decisiones políticas, un proceso de deliberación y de acción en que el papel crucial había recaído sobre los llamados «expertos». Esa legión de asesores en torno a la presidencia de la nación, especialistas en comunicación, técnicos de distinto tipo, que, guiándose unas veces por cuestiones de imagen o de propaganda, otras al servicio de eslóganes cambiantes o de sesgos ideológicos, etc., habían actuado sin desmayo de espaldas a la realidad de lo que ocurría en Indochina y estaban contribuyendo al fracaso político y militar de la superpotencia. En la conclusión del escrito, Arendt encuentra un único motivo de alabanza de la actuación norteamericana, que era la propia existencia de esos «Papeles del Pentágono» y el hecho de que se hubiera conseguido su publicación. Robert McNamara, asesor muy principal de la Casa Blanca, tuvo el empeño de ir reuniendo, entre 1961 y 1968, no solo los documentos oficiales, muchos de ellos secretos, sino también las reflexiones oficiosas en los círculos presidenciales, que ponían de relieve el cúmulo de engaños, autoengaños y campañas de imagen a remolque de los acontecimientos. Uno de los miembros del equipo de compiladores, consciente de que el Gobierno no estaba interesado siquiera en leer los papeles, recurrió a la prensa independiente, y esta tuvo el coraje suficiente para arrostrar las

presiones presidenciales y dar a conocer al público un contenido que oficialmente estaba clasificado de «alto secreto». Junto al empeño de reunir y conservar la documentación, y amén de la existencia de una prensa libre al servicio de la ciudadanía, Arendt se hacía eco de un segundo motivo de esperanza, que tiene ya que ver con el asunto de las dos Américas. El fragmento dice:

Tienen, finalmente, una lección que aprender quienes, como yo misma, creyeron que este país se había embarcado en una política imperialista, que había olvidado por completo sus antiguos sentimientos anticolonialistas y que estaba quizá logrando establecer la Pax Americana que había denunciado el presidente Kennedy. Cualesquiera que sean los fundamentos de estas sospechas, que podrían estar justificadas por nuestra política en América Latina, si entre los medios necesarios para lograr fines imperialistas figuran las pequeñas guerras no declaradas —las operaciones agresivas de baja intensidad en tierras extranjeras—, los Estados Unidos serán probablemente la nación con menos posibilidades de emplearlos con éxito, menos que casi cualquier otra gran potencia14.

Son tantas las modulaciones de la aserción que concurren en este párrafo sinuoso, que se hace difícil discriminar, por entre las rectificaciones y las matizaciones, qué está en realidad afirmando Arendt. Por lo pronto ella parece corregirse a sí misma a propósito de la valoración de que los Estados Unidos estuvieran inmersos en una política imperialista al modo de las antiguas potencias coloniales europeas, «embarcados» en la imposición de determinadas políticas y gobiernos a otros pueblos y a otros territorios. Tales son las connotaciones nada halagüeñas de la expresión Pax Americana, contra la que habría advertido el presidente Kennedy en persona. Quien dirigió la política internacional norteamericana en los primeros años sesenta, en la encrucijada del conflicto de Indochina y en las crisis simultáneas de la Revolución cubana y del estatuto de Berlín Occidental, encarna aquí, pues, a quienes temían una paz impuesta en beneficio exclusivo de la parte poderosa y a quienes veían en ello una

tentación para la superpotencia, una amenaza al espíritu de la República. Y si los acontecimientos posteriores de la década de los sesenta habrían tendido a confirmar los temores de Kennedy —y las sospechas de Arendt—, la reacción cívica y política que suponía la publicación de los «Papeles del Pentágono» sugeriría, para sorpresa de Arendt, un desmentido siquiera parcial o incoativo de esa tendencia vitanda. Tal parece el sentido de la primera afirmación, tal «la lección» cuyo aprendizaje Arendt asume. Pero la afirmación que sigue no despeja del todo este intrincamiento inicial. Lo que ahora llama la atención es que los «fundamentos» más claros para sospechar de la política internacional norteamericana y de su posible sesgo imperialista no estarían —dice Arendt— en la intervención militar en Indochina, sino más bien en «nuestra política en América Latina». Sin previo aviso, sin que el desarrollo de su escrito presagiara esta ampliación, Arendt desvía el foco del Extremo Oriente, lo redirige hacia el centro y el sur del continente americano, y concede que en este espacio latinoamericano los temores a la imposición política por la fuerza, a la coacción patente o a la dominación velada, tendrían una mayor justificación, encontrarían una base más clara en los hechos. La Pax Americana parecía amenazar primera o propiamente al continente americano —se inclinaría a decir—. No se nombra ningún episodio, ningún país, pero el inciso de Arendt suena, por lo inesperado, por el plural de pertenencia —«nuestra política»—, acaso también por el carácter único de esta alusión en la obra de Arendt, como un recordatorio de dónde radicaba el centro del problema de esa política internacional. Es cierto, en fin, que la aparente admonición respecto de «nuestra política en América Latina» se ve enseguida matizada o compensada por el énfasis de que los Estados Unidos, como nación de ciudadanos, estaría en peores condiciones que ninguna otra potencia para tener éxito gracias a los medios siniestros de las estrategias imperialistas —cosa que sus enemigos sabrían—. Por si fueran pocos los meandros del fragmento, el párrafo siguiente de esta sección, el último del ensayo, recogía la obviedad, aquí inquietante, de que «todo esto puede cambiar, sin duda»15.

En relación con este sí es no es de «La mentira en política», cabe ahora recuperar algunas alusiones previas de Arendt a América Latina y a las difíciles relaciones con la gran potencia del Norte. Es conocido el alto aprecio que la filósofa tuvo por las actitudes y

juicios políticos del presidente Kennedy16; una estima que llega al entusiasmo en algunos momentos de la correspondencia con Jaspers y que se tornó en desolación tras su asesinato. Resulta por ello curiosa la circunstancia de que en las elecciones presidenciales de 1960 el candidato favorito de Arendt no fue en un primer momento Kennedy. Tampoco Nixon, desde luego. En el proceso de primarias, su preferido era el candidato que compitió con Nixon por la nominación presidencial del Partido Republicano, a saber: Nelson Rockefeller, el gobernador de Nueva York y representante del ala moderada y liberal del viejo gran Partido. En el texto inédito «Reflexiones sobre las convenciones nacionales de 1960: Kennedy versus Nixon», la filósofa destacaba la invocación de Kennedy de que no existía un statu quo de las relaciones internacionales en el mundo, con el que Estados Unidos pudiera comprometerse. Pero añadía que el aspirante a la candidatura demócrata había dejado esta tesis en una vaga generalidad y que las concreciones valiosas debían buscarse en el programa de política exterior del aspirante Rockefeller17. Pues bien, el primer punto de este programa era la llamada a la «formación de confederaciones de naciones libres» en todo el hemisferio occidental; es decir, no solo en Europa, sino también en América (ulteriormente, quizá incluso en África y Asia). La superación del marco geopolítico de Estados-nación concordaba, según Arendt, con los principios inspiradores de la República norteamericana y debía promoverse en primera línea para el conjunto de los países americanos, en un proceso efectivo de integración económica y de unión política. Claro que todavía más significativo era el segundo punto del programa internacional de Rockefeller. Se trataba de la puesta en marcha de un Plan Marshall para América Latina. La idea era celebrada por Arendt sin la más mínima reserva: «Me parece de una gran urgencia; ciertamente es la única forma de hacer que la política de buena vecindad deje de ser solo un eslogan y se convierta en una realidad»18. Nelson Rockefeller era de hecho el único candidasto de ambos partidos con una sensibilidad acreditada hacia las realidades políticas y económicas de Latinoamérica y con experiencia en «Asuntos Interamericanos», adquirida en la administración Roosevelt durante la Segunda Guerra Mundial.

Este voto de Arendt por una buena vecindad con los países latinoamericanos no aparece únicamente con motivo de programas

de candidatos en elecciones primarias. Aun sin mencionar ninguna región del mundo, en el ensayo de 1962 «La Guerra Fría y Occidente» Arendt recuerda con aprobación el discurso de toma de posesión de Harry S. Truman en 1949, conocido como Discurso de los cuatro puntos19. Y de él invocará ella el cuarto punto: no el apoyo a Naciones Unidas, no el lanzamiento del Plan Marshall en Europa, no la voluntad de constitución de la OTAN, sino el impulso decidido a que —decía Truman— «debemos emprender un programa nuevo y audaz a fin de que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso industrial estén disponibles para la mejora y el crecimiento de las zonas subdesarrolladas». En esta alocución inaugural de su segundo mandato, el presidente electo contraponía, por cierto, su apoyo a una vía de salida de la miseria tanto al «viejo imperialismo» de «la explotación en beneficio extranjero» como al nuevo comunismo, que solo acentuaba la desesperación. La sintonía de Arendt con el mensaje presidencial de Truman puede sorprender a quienes interpreten con rigidez excesiva la comprensión arendtiana de la vida política en una clave de desdén hacia los desafíos de la pobreza y de desconexión de la realidad económica20.

En el documento extraordinario que es su correspondencia con Jaspers, se observa con claridad el creciente aprecio de Arendt por el presidente Kennedy, cuyos dos primeros años de mandato discurrieron de desafío en desafío: amenaza sobre Berlín Occidental, que la Unión Soviética resolvió con la construcción del ignominioso Muro; revolución en Cuba tras el derrocamiento de Batista; cuestión candente de los derechos civiles... En el fragor de tensiones tan graves, la observadora política Arendt no se olvidó de esos puntos esenciales para un programa político interamericano, ni matizó su convicción de que Kennedy debía asumirlos e impulsarlos. Al cerrarse la «crisis de los misiles» en octubre de 1962, el balance de situación que ella le hace a Jaspers vuelve a poner sobre la mesa esa cuestión pendiente. A diferencia de su ilustre corresponsal en Basilea, en contraste con los analistas europeos y norteamericanos que solo tienen ojos para la tensión extrema del momento, es llamativo que Arendt levante la vista más allá de Cuba y más allá de la Guerra Fría, y alcance a ver al resto enorme del continente americano y a mencionar su futuro incierto:

Entretanto lo de Cuba sí ha terminado bien. Debo confesar que esta vez no me he preocupado en absoluto, estaba segura de que no habría guerra. Pensaba desde luego que la cosa podía durar semanas o meses, antes de que se llegara a este resultado, a saber: que los rusos dejaban de mandar barcos, que las construcciones en marcha se interrumpían y que todo volvía finalmente a desmontarse. Esto sí que me parece el nuevo estilo en la diplomacia, y tendremos que acostumbrarnos. Siempre puede salir mal, aunque quizá no mientras Kruschev siga al timón. Y sobran las razones para estar contentos con Kennedy; ante todo, por haberse negado con tanta firmeza a invadir mientras quedara alguna otra opción. Su argumento: «No cuadra a una gran potencia el atacar a un país tan pequeño». Muy razonable. Naturalmente que con esto no está todo ganado. Para América se trata ahora ante todo de aprovechar la situación con vistas a una reformulación básica de su política hacia Latinoamérica. Es su primera gran oportunidad. Muy importante también que el señor Castro haya recibido una lección de la fiabilidad de sus camaradas rusos, la de que ellos no impulsan justo una política de revolución mundial, sino la política exterior rusa. Muy interesante y a la larga verdaderamente peligrosa fue la breve noticia trasmitida hoy de las tumultuosas muestras de solidaridad de los chinos hacia Cuba21.

Es patente la satisfacción de Arendt por la resolución de la «crisis de los misiles» sin recurrir a operaciones militares, que, aparte los peligros de conflagración mundial, habrían valido de ejemplo de Pax Americana. También la sinécdoque a que yo me referí en el comienzo de este capítulo aparece con plena nitidez en estas líneas de la correspondencia. Que «América» emprendiera una «reformulación básica de su política hacia Latinoamérica» era la esperanza política de Arendt. La cual, ciertamente, quedó incumplida. Ni Kennedy pudo aprovechar esta primera gran ocasión, ni un Plan Rockefeller-Marshall o un Cuarto Punto Truman entraron en la agenda política norteamericana, que tampoco se abrió a una posible confederación de las naciones latinoamericanas. Tuviera o no la política de la República del Norte hacia

Latinoamérica sesgos imperialistas, se sintiera atraída o no por una Pax Americana, las posibilidades esperanzadoras que asoman aquí y allá en textos de Arendt han dormido el sueño de lo no ocurrido; ellas traslucen el distanciamiento crítico de la pensadora respecto del estado vigente de cosas, pero pertenecen al reino de lo no iniciado.

———

1. La condición humana, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México, 1993, p. 277. (Las traducciones son mías).

2. Además de seguir este hilo genético por los distintos capítulos de La condición humana (§ 2-3, 6-9, 17 22-23, 31, cap. VI), puede leerse un apretado resumen de las edades de la acción en «El concepto de Historia: antiguo y moderno», sobre todo en el final de su primer apartado, en Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios de pensamiento político, trad. de A. L. Poljak, Península, Barcelona, 1996.

3. La condición humana, cit., p. 278.

4. Ibid.

5. Me permito remitir a mi ensayo «La concepción del imperialismo en la obra de Hannah Arendt»: Revista de Occidente 259 (2002), pp. 91-113. Pueden consultarse los diversos ensayos reunidos en Richard H. King y Dan Stone (eds.), Hannah Arendt and the Uses of History. Imperialism, Nation, Race and Genocide, Berghahn, Nueva York/Oxford, 2004.

6. El vuelo del espíritu. Hannah Arendt y la génesis de la Modernidad, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2016, p. 421. (Esta monografía examina todos los aspectos que mis palabras resumen. Los escritos de la investigadora mexicana están animados de un vivo interés por las peculiaridades políticas y culturales de la América hispana).

7. La condición humana, cit., p. 278.

8. Ibid., p. 279.

9. Ibid., p. 292.

10. Las expresiones entrecomilladas son de Hegel: Filosofía de la Historia, cuarta parte, sección tercera, capítulo primero.

11. Una articulación muy potente de este enfoque es el ensayo ya mencionado «El concepto de historia: antiguo y moderno», en Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios de pensamiento político, cit.

12. Cf. Marina López, El vuelo del espíritu, cit., p. 423: «Cabría preguntar por qué Hannah Arendt, aunque mencionó, no pensó sobre la novedad primigenia, y por tanto originaria, del Nuevo Mundo a partir de los últimos años del siglo XV. Es decir, no solo en el sentido que tiene el término Mundus Novus de Américo Vespucio, como realidad espacial, sino como fundación de un nuevo orden político por extenso, y solo consideró la fundación política de un Nuevo Mundo con la Constitución americana».

13. Valga de ejemplo Richard H. King, Arendt and America, University of Chicago Press, Chicago, 2015. Una aportación española es Cristina Sánchez, «Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política»: Daímon 26 (2002), pp. 57-75.

14. «La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono», en Las crisis de la República, Trotta, Madrid, 22023, p. 40. (He modificado la traducción de Guillermo Solana).

15. «La mentira en política...», cit., p. 41.

16. Por destacar un lugar muy conocido: «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus», en Ensayos de comprensión 1930-1954, trad. de Agustín Serrano de Haro, Caparrós, Madrid, 2005, p. 38.

17. Vid. en el mismo sentido la carta a Mary McCarthy del 25 de julio de 1960: «El único con ideas es, parece, Rockefeller» (Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975, Lumen, Barcelona, 1998, p. 123).

18. Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975, vol. I, trad. de Roberto Ramos Fontecoba, Página Indómita, Barcelona, 2019, p. 302.

19. «La Guerra Fría y Occidente», en Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975, vol. I, cit., pp. 373-375.

20. Que Arendt no hizo de las relaciones interamericanas tema específico de sus análisis se advierte en la circunstancia de que solo unos años antes se mostraba ella mucho más reticente, incluso escéptica, respecto de los programas norteamericanos de promoción y ayuda económicas. Bien puede apreciarse en el ensayo de 1954 «Sueño y pesadilla», que no solo rechaza sin ambages la falsedad de que «los Estados Unidos se han hecho ricos por la explotación imperialista», sino que declara también la inutilidad de «planes Marshall o programas del Cuarto Punto» en orden a superar la desconfianza y el miedo hacia la potencia benefactora. Vid. Ensayos de comprensión 1930-1954, cit., pp. 498-499 (trad. de Alfredo Serrano de Haro).

21. Hannah Arendt y Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, Piper, Múnich/Zúrich, 1993, pp. 521-522 (carta 314).

7

LA NOCHE QUE ARENDT ESCUCHÓ A FIDEL CASTRO

La filósofa estaba muy probablemente allí el 20 de abril de 1959, la noche en que el primer ministro de Cuba pronunció una conferencia magistral, seguida de coloquio, en la Universidad de Princeton. Fidel Castro se hallaba en «viaje de buena voluntad» por Estados Unidos y disertaba sobre el proceso político que él mismo dirigía, que él encarnaba, y que solo unos meses antes había alcanzado triunfalmente el poder en La Habana.

El historiador y ensayista cubano Rafael Rojas, que hoy imparte en el mismo centro universitario norteamericano, dio a conocer esta curiosa circunstancia que había pasado desapercibida en todas las biografías de Arendt1. La conjetura de Rojas sobre la presencia de Arendt entre la audiencia de Castro debe, sin duda, suscribirse y reforzarse. Merece completarse con las opiniones que en ese mismo año y en los inmediatos siguientes Arendt vertió acerca de los acontecimientos de Cuba. La revolución en la isla fue foco de atención de la política mundial, al menos hasta la «crisis de los misiles» de octubre de 1962. Y por estos mismos años las revoluciones políticas en general eran el centro del interés teórico de Arendt. Quizá fue el aplastado levantamiento en Hungría contra la dominación soviética de octubre de 1956 el motivo próximo de la intensa dedicación de la pensadora al asunto, dedicación que por las fechas del encuentro de Princeton había madurado ya en un planteamiento original y poderoso.

Las tarjetas de invitación al acto en cuestión anunciaban al «Doctor Fidel Castro», quien ni siquiera tuvo que poner un título a su conferencia. Cumplió de tal el nombre del seminario que en esa primavera de 1959 se desarrollaba en la Universidad de Princeton dentro del «Programa de Civilización Americana», a saber: «Los Estados Unidos y el espíritu revolucionario». Se trataba del mismo

foro académico, pues, en el que Arendt iba a participar en calidad de ponente invitada y en que ella presentó, en un conjunto de lecciones, su primera comprensión del fenómeno de las revoluciones. De este origen académico del libro Sobre la revolución, con mención expresa del seminario y del programa, dejó Arendt constancia en los «Reconocimientos» que abren la obra de 1963. Pero el gran interés que en los medios políticos e intelectuales norteamericanos había suscitado el viaje de Castro, la enorme expectación que rodeó al acto académico, el apasionamiento creciente en torno a su figura, podrían acaso hacer dudar de si la estudiosa de las revoluciones pudo arreglárselas para entrar en aquel salón abarrotado de gente que, nada más hacer aparición el conferenciante, tras conseguir abrirse paso por entre la multitud que lo había vitoreado en el exterior del edificio, lo ovacionó largamente, puesto en pie. La cosa es que tanto los profesores del seminario «Los Estados Unidos y el espíritu revolucionario» como los estudiantes en él inscritos disponían de la imprescindible invitación. Por razones de seguridad y por la preservación del carácter académico de la conferencia, esta no era abierta al público. Lo que no impidió que una buena parte de las invitaciones circulara por una reventa informal y que un ambiente de intenso fervor político impregnase todo el desarrollo del acto2.

La Universidad de Princeton optó por no grabar la intervención de Fidel Castro. Los organizadores del encuentro, que se sentían desbordados por la expectación, quisieron evitar incluso la presencia de fotógrafos y de la prensa, al menos de la norteamericana —ya que la cubana formaba parte del séquito oficial que acompañaba a Castro—. El director del «Programa de Civilización Americana», el profesor de Historia Robert Palmer, pronunció unas palabras de presentación y bienvenida. Hizo indicación de los tiempos previstos para el desarrollo del acto, y esto más bien en vano, por cuanto el doctor Castro no se atuvo al tiempo que se le había asignado y se mostró, por lo visto, escasamente receptivo a los recordatorios que se le fueron haciendo llegar a este respecto. El inglés del ponente resultó muy inteligible, haciendo reír en algún momento al auditorio y necesitando de ayuda en muy contadas ocasiones para dar con la palabra apropiada. Las dos horas y media de duración del acto incluyeron un coloquio en que el público pudo plantear cuestiones con

completa libertad. Por los apuntes que tomó el embajador norteamericano Paul D. Taylor, que con posterioridad donó a la Universidad de Princeton, Castro no esquivó las cuestiones incómodas que en aquella primerísima etapa de la revolución inquietaban en Estados Unidos. Y acerca de todas ellas fue interpelado: acerca de las relaciones con el Gobierno norteamericano, a lo que respondió que este debía ayudar a una revolución que, como la de Cuba, se basaba en la «opinión pública» y compartía las mismas aspiraciones de los fundadores de Norteamérica; acerca del aplazamiento de las elecciones democráticas en Cuba, que, según él, precisamente a su movimiento político «del 26 de julio» no le favorecía y que en todo caso se convocarían tan pronto como fuera posible; acerca de la influencia y el peligro del comunismo, a propósito de lo cual manifestó: «Les aconsejo que no se preocupen acerca del comunismo en Cuba; cuando hayamos alcanzado nuestras metas, el comunismo estará muerto»3.

Pero, dejando a un lado las declaraciones de intenciones de Castro, llama la atención el hecho de que los fragmentos conservados de su intervención no encajen nada mal con el motivo arendtiano de los dos grandes paradigmas divergentes de revolución política. La obra de Arendt de 1963 fijó a este respecto una contraposición nítida que ha sido objeto de larga discusión. Estaba, de un lado, el modelo revolucionario que procede de la Revolución francesa y, del otro, el que lo hace de la Revolución norteamericana. El primero se dejó finalmente determinar por la cuestión social y fracasó a la hora de establecer instituciones de libertad; el segundo, sin atender a la cuestión de la pobreza, fue capaz de construir una república duradera, en la que han pervivido la libertad política y la participación ciudadana. El primer modelo, pese a su fracaso histórico, ha conservado intacto su prestigio en el imaginario de los pueblos sojuzgados y de las clases oprimidas; es el atractivo que heredó y galvanizó para el siglo XX la Revolución rusa de 1917. El segundo modelo, en cambio, pese a su indudable éxito tras casi dos siglos de república ciudadana y de evitación del despotismo, había quedado como una historia local, casi idiosincrásica; y esto último, por más que los movimientos políticos que derrocan regímenes establecidos o despóticos han venido a encontrarse, una y otra vez, ante una tesitura idéntica de cómo articular una coexistencia cívica

que dé continuidad a la libertad política. El planteamiento arendtiano, de un marcado dualismo, fue una novedad teórica en la obra de 1963, por lo que resulta llamativo el hecho de que las palabras del doctor Castro reflejaran esa tensión entre los dos paradigmas.

Así, de acuerdo con los fragmentos trasmitidos, el primer ministro de Cuba habría destacado que «su revolución fue hecha sin odio de clases». La motivación básica del levantamiento habría estado más bien en el odio a la dictadura, el cual era compartido por una amplísima mayoría del pueblo cubano. Desde luego que su movimiento político se había alzado en armas en aras de la justicia social, lo que para él quería decir: «por los pobres, y también, por supuesto, por la clase media». Pero la primera de las enseñanzas que el acontecimiento cubano habría mostrado al mundo era, según su portavoz cualificado, que la «revolución es posible allí donde el pueblo no padece hambre»; siendo una enseñanza añadida el que ella es posible frente a un ejército gubernamental y aun careciendo de armas modernas. En su perspectiva, si «la opinión pública» había sido el verdadero motor de la Revolución cubana, esta, al satisfacer las necesidades materiales del pueblo, no sacrificaría la libertad: «Eso es lo que estamos haciendo, sin dictaduras». El aire de familia con la contraposición arendtiana culmina en la tesis del primer ministro de que el paralelo histórico del proceso cubano no era ni la Revolución francesa ni la rusa; episodios históricos ambos en que la violencia ejercida por una minoría allanó el camino a la toma del poder y condujo, una vez en el poder, a «un nuevo terror».

Dado que Arendt tomó la palabra en el seminario de Princeton la semana siguiente a la presencia del líder cubano4, y dado que en la serie de lecciones que impartió presentó ella por primera vez la nítida contraposición conceptual aludida, ocurre pensar si los distintos intervinientes en el seminario, incluido el doctor Castro, no contarían con sumarios previos del contenido de las intervenciones de los otros ponentes, y si no sería este un factor del que hábilmente sacara partido el primer ministro de Cuba. ¡Qué mejor argumento que vincular su movimiento político a la Revolución norteamericana de sus anfitriones antes que a la francesa, que conectaba con la rusa de los enemigos de sus anfitriones! Una indagación pormenorizada en los procedimientos

del seminario, también en los discursos previos del primer ministro, podría seguramente arrojar información significativa. Mucho más sencillo, también más interesante, es el camino que yo he tomado de sacar a la luz las referencias explícitas de Arendt a los acontecimientos que se produjeron en Cuba entre 1959 y 1962 y que protagonizó ese hábil conferenciante a quien ella escuchó aquella noche lluviosa de abril.

El fragmento fundamental se encuentra en el artículo «La Guerra Fría y Occidente», aparecido en el número de invierno de 1962 de Partisan Review5. No obstante, los párrafos finales de este ensayo reproducían, con algunas leves variaciones, la conclusión de «Revolución y libertad. Una conferencia». Arendt sostuvo esta charla en octubre de 1961, en el Connecticut College, y permitió una publicación de ella mucho más restringida6. La comparación entre dos revoluciones se repite en ambos textos, pero ahora se trata de «las más importantes» de los últimos años, a saber: la húngara del otoño de 1956, aplastada por el ejército soviético, y la cubana que triunfó en enero de 1959. Pequeños matices cambian en la valoración de Arendt de la situación política cubana, ya que la conferencia de 1961 alude a un proceso «que aún no ha llegado a su fin»7, mientras que el artículo del año siguiente sitúa ya por entero a Cuba «bajo la esfera de influencia rusa»8. Mas la toma de posición es básicamente la misma: la filósofa contradice al famoso conferenciante que la precedió en Princeton y sostiene que la Revolución cubana «se ha mantenido fiel al curso de la Revolución francesa, y es por ello por lo que ha caído tan fácilmente bajo el dominio del bolchevismo»9.

Examinada un poco más de cerca, la consideración de Arendt de los acontecimientos en Cuba reconoce la tensión entre el momento luminoso de la liberación política, que de algún modo culminó en el inicio de 1959, y el rápido derrotero posterior hacia el monopolio del poder y la supresión de la libertad. En alusión a la quiebra del régimen dictatorial precedente y a la experiencia de una acción concertada que es liberadora, Arendt pronuncia palabras tan emocionantes como las que empleó a la hora de saludar a los revolucionarios húngaros de 1956. Términos celebratorios que, como tantas veces en sus escritos, llenan de contenido los giros que hablan de felicidad pública y de luminosidad de la acción política, y

que ponen de relieve la posibilidad de, en momentos señalados, hacer una experiencia política del mundo. Son sus compatriotas norteamericanos —dice en el texto de Partisan Review— quienes tienen hoy dificultades para «comprender lo que significa que un pueblo asolado por la pobreza en un país atrasado, donde la corrupción ha campado a sus anchas durante mucho tiempo, sea de repente liberado de la oscuridad de sus granjas y sus casas, se le permita mostrar su miseria y se le invite a las calles de la capital que nunca antes ha visto y allí se le diga: 'Todo esto es vuestro, estas son vuestras calles, vuestros edificios, vuestras posesiones y, por lo tanto, vuestro orgullo'»10. El derrocamiento del orden previo de dominación política desemboca de inmediato, sin embargo, en la encrucijada de construir instituciones de libertad y espacios de ciudadanía, o dar paso a una nueva dictadura, que explote indefinidamente el origen político que ella misma se apropia y pervierte. En 1961 Arendt preveía cuál era el signo claro que tomaban los acontecimientos: «Dado que ese pueblo aspira de manera apasionada a caminar con dignidad, sin saber todavía lo que significa actuar con libertad, tardará más que los llamados expertos gubernamentales [...] en darse cuenta de que tal vez ha sido engañado y empujado a un camino que no conduce a la libertad sino a la tiranía»11.

Las dos revoluciones contemporáneas más importantes encontraban, al cabo, un final parecido. Para los insurrectos de Budapest en 1956, la cuestión de la pobreza y del orden social no había sido decisiva, de manera análoga a los insurrectos norteamericanos de finales del siglo XVIII; los organizadores de los consejos revolucionarios húngaros no tenían intención de revertir las reformas sociales, solo de recuperar las libertades de pensamiento y acción y de ejercer las de expresión, reunión, iniciativa, en una forma de gobierno sin dominación extranjera. La invasión rusa que canceló el acontecimiento llevó a la filósofa a tantear el concepto de «imperialismo totalitario», que ella incorporó incluso al capítulo conclusivo de la segunda edición de Los orígenes del totalitarismo en 1958. Apenas tres años después de los sucesos en Hungría, los acontecimientos en Cuba nacieron también de la rebelión frente a una dictadura. Pero el proceso revolucionario se desentendió aquí, de una manera que era más análoga a la de los revolucionarios jacobinos, de dar forma a la libertad política y de establecer cauces

institucionales de gobierno y participación ciudadanos. Bajo la bandera de combatir la miseria, el régimen monopolizó el poder y cayó pronto en la subordinación a esa misma potencia extranjera. Es verdad que por estas fechas de 1960-1962 Arendt había quedado insatisfecha del concepto de «imperialismo totalitario» como descripción de la política exterior rusa. Quizá por ello recurría a la expresión clásica de tiranía para referirse a la superpotencia, en una calificación extensible a sus países satélites y, ahora también, a Cuba: «La dictadura está limitada en el tiempo; la tiranía, no»12.

———

1. La primera noticia al respecto la proporcionó Rojas en el diario El País, 5 de junio de 2014: «La noche que Hannah Arendt escuchó a Fidel Castro». La evoca de nuevo en su obra Traductores de la utopía. La revolución cubana y la nueva izquierda de Nueva York, FCE, México, 2016, pp. 11-12, 255-256. La información sobre la conferencia puede ampliarse, con diversa documentación pertinente, en https://blogs.princeton.edu/mudd/2012/10/fidel-castro-visits-princeton-university/, así como en http://www.fidelcastro.cu/en/articles/doctor-castros-princeton-visit-april-20-21-1959. Pueden leerse asimismo los recuerdos de Spencer Michels en https://www.pbs.org/newshour/world/day-fidel-castro-brought-revolution-princeton. (Consultado todo ello por última vez el 20 de marzo de 2021).

2. Todos los datos se toman de las fuentes digitales indicadas.

3. https://blogs.princeton.edu/mudd/2012/10/fidel-castro-visits-princeton-university/.

4. Se conserva una carta a Jaspers desde Princeton del 27 de abril de 1959, que dice: «En lo que a mí respecta, empiezan hoy las public lectures, que, como va de suyo, me producen miedo. Aquí tenemos una primavera maravillosa, como muy raras veces sucede en América, en que suele pasarse del invierno al calor sin ninguna transición» (Hannah Arendt y Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, Piper, Múnich/Zúrich, 1993, p. 405).

5. En Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975, vol. I, trad. de Roberto Ramos Fontecoba, Página Indómita, Barcelona, 2019, pp. 365-377.

6. En Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975, vol. II, trad. de Roberto Ramos Fontecoba, Página Indómita, Barcelona, 2019, pp. 69-97.

7. «Revolución y libertad. Una conferencia», cit., p. 96.

8. «La Guerra Fría y Occidente», cit., p. 376.

9. Ibid. Una declaración similar se halla en el texto de la conferencia citada, p. 96. (Introduzco modificaciones ocasionales en las traducciones).

10. «Revolución y libertad. Una conferencia», cit., pp. 96-97. Este mismo fragmento reaparece sin apenas cambios no solo en el artículo de Partisan Review, sino también en el ensayo inédito de 1966-1967 «La libertad de ser libres. Las condiciones y el significado de la Revolución», en Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975, vol. II, cit., pp. 117-118.

11. «Revolución y libertad. Una conferencia», cit., p. 97.

12. «Entrevista con Roger Errera», en Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975, vol. II, cit., p. 298.

8

LA DIRECTORA EJECUTIVA DE SPANISH REFUGEE AID

Al concluir la década de los cincuenta, Arendt era la autora reconocida de dos obras decisivas para la filosofía política contemporánea, aparecidas ambas en inglés y en alemán. Ciudadana norteamericana desde 1951, intervenía en debates políticos y culturales con una voz incatalogable, como la que se aprecia en las «Reflexiones sobre Little Rock» de 1959, y preparaba un libro sobre el fenómeno político de las revoluciones. Por el otro lado de la relación que aparece en el título de este ensayo, la continuación de la Guerra Fría, con acontecimientos cruciales pronto en Cuba y en Berlín, había terminado por situar a la realidad política española en un discreto segundo plano del escenario internacional, lo que sin duda favorecía a la consolidación del régimen del general Franco. La perspectiva de mi estudio pareciera perder por momentos, vale decir: por años, su peculiar enfoque.

Ocurre, sin embargo, que precisamente en 1960 Arendt asumió la dirección ejecutiva de Spanish Refugee Aid, la organización de origen norteamericano de auxilio a refugiados republicanos españoles. El cargo en esta organización no gubernamental, que ella desempeñó hasta 1967, no tenía un carácter honorario, de representación puramente nominativa o testimonial. Durante los siete años del mandato de Arendt, Spanish Refugee Aid contó más bien con dos presidencias de honor, que recayeron en Pau Casals y en Salvador de Madariaga y cuyas funciones tenían índole solo representativa. En calidad de directora ejecutiva, Arendt sucedió a su amiga Mary McCarthy (1958-1960) y fue luego sucedida por Dwight Macdonald (1967-1982).

La biografía de Young-Bruehl hace referencia a este desempeño voluntario de la pensadora en un breve párrafo, que aquí conviene expandir a un puñado de páginas. Spanish Refugee Aid (Ayuda a

Refugiados Españoles; en adelante, SRA) había sido fundada por Nancy Macdonald en Nueva York en enero de 19531. El propósito de la organización era proporcionar auxilio humanitario a un amplio número de exiliados españoles de la Guerra Civil que permanecían en el sur de Francia en condiciones de una gran precariedad económica y social. El auxilio abarcaba envíos de ropa, de dinero en efectivo, de productos de primera necesidad, atención médica, asesoramiento en regulaciones administrativas, petición de pensiones al gobierno francés, programas de reunión familiar, apoyo sociolaboral, etc. De un total de unos ciento sesenta mil exiliados políticos que en esos años residían en Francia, según los primeros cálculos de la propia organización, casi un tercio de ellos se había puesto en contacto en el período entre 1945 y 1950 con las organizaciones de ayuda al refugiado que tras el final de la Guerra Mundial desarrollaron su actividad en este espacio geográfico. Pero al avanzar los años cincuenta, estas organizaciones internacionales estaban cerrando sus programas de acción2. Solo los exiliados de filiación comunista contaban con las redes de apoyo del partido en suelo francés, que no existían en el caso de antiguos militantes socialistas y anarquistas. Nancy Macdonald tenía experiencia de trabajo con refugiados, y en un viaje que en 1952 la llevó a Toulouse, Montauban, Perpiñán, conoció de primera mano la penuria extrema de muchas situaciones, así como el olvido general que se cernía sobre estos españoles derrotados. De vuelta a Nueva York, sobre la base de los listados de las organizaciones intergubernamentales y de la red de contactos personales que había podido establecer, lanzó un primer llamamiento de recogida de fondos y de ropa; aprovechó para ello la plataforma de la revista Politics que ella y su marido, Dwight Macdonald, dirigían, y que ya había sido empleada en envíos de paquetes de auxilio a intelectuales europeos en la posguerra mundial —de estos momentos parece datar la amistad de Nancy con Arendt—. En este primer período de 1952-1953, Nancy Macdonald entró también en contacto con destacados intelectuales europeos que apoyaron la iniciativa de dar continuidad a las campañas de ayuda a refugiados españoles: Albert Camus, Christopher Isherwood, también la viuda de Orwell. Numerosas personalidades españolas exiliadas en Estados Unidos respaldaron asimismo la institucionalización de este trabajo humanitario: Ramón J. Sender, Juan Marichal, Esteban Vicente, José Luis Sert, en el primer momento Jesús de Galíndez,

etcétera.

En el año en que Arendt asumió la dirección ejecutiva, la SRA había consolidado ya sus métodos de trabajo y crecido notablemente. La conexión con otras organizaciones no gubernamentales y con gobiernos proclives a la iniciativa, la solidez de la red de contactos con los refugiados españoles y con sus propias organizaciones, como el Comité de Veteranos de la República o la Liga de Mutilados, habían dado lugar a la creación de oficinas en Toulouse, París y Montauban, y de sucursales en Suiza y Alemania. El ritmo de los envíos se había acelerado y ampliado; ya no solo ropa, comida y dinero en efectivo, sino también máquinas de coser, radios, aparatos ortopédicos, etc. Las campañas de recogida de fondos, con cartas firmadas un año por Albert Camus, otro por Alexander Calder, otro más por Salvador de Madariaga, tenían cierto éxito. Se recibía apoyo de fundaciones norteamericanas, así como donaciones de obras de arte para su venta, de Esteban Vicente, Joan Miró, del propio Calder. También se desplegaron unos programas, entonces de notable originalidad, de apadrinamiento de personas y familias españolas en especial necesidad. Hasta la disolución final de los programas de ayuda (en 1984), el número de expedientes atendidos por la SRA fue de 55003. Nancy Macdonald fue siempre el alma de la organización. Su libro, repleto de historias y de nombres de beneficiarios españoles, muestra cómo entre sus cualidades más señaladas estaba, sin duda, la capacidad de aglutinar colaboradores. El caso de Arendt destaca no solo por ser ella una personalidad reconocida, sino por el motivo que Dwight Macdonald señaló a la nueva directora ejecutiva: «¡Cuán noble por tu parte! Me siento encantado, sobre todo habida cuenta de que sé lo mucho que odias este tipo de trabajo»4. Se refería, por supuesto, al trabajo de redacción de informes, del envío de cartas a instancias oficiales, de seguimiento financiero, etcétera.

Un momento de singular relevancia en la historia de la SRA coincidió con la dirección de Arendt y debió de suscitar en ella vivos recuerdos. Fue la inauguración en Montauban, en julio de 1961, del Foyer Pablo Casals como sede de las oficinas y de la distribución de ayuda. Un antiguo garaje en el centro de la ciudad se remodeló por completo con las aportaciones de una docena de organizaciones y fundaciones, pasando a operar también como el

lugar de encuentro y la sede social para unas mil cuatrocientas familias de refugiados españoles; permaneció abierto hasta junio de 1983. En Montauban, en la ciudad del alcalde Balés de 1940, volvían a encontrarse en cierto modo, pues, en torno al Foyer Pablo Casals, perseguidos del nazismo como Arendt con refugiados republicanos españoles.

Una situación de especial exigencia para la organización en estos mismos años se produjo, en cambio, con motivo del final de la presencia francesa en Argelia en 1962. Entre la población europea que en gran número abandonó el país había también un porcentaje significativo de refugiados españoles que se habían establecido en el país africano hacía dos décadas y que ahora se veían desplazados de nuevo.

En términos políticos es muy significativo el hecho de que los estatutos fundacionales de la SRA recogieran expresamente que el propósito de la organización humanitaria era «el alivio de los sufrimientos y aflicciones de los refugiados republicanos anticomunistas españoles»5. También los reglamentos internos abundaban en esta condición de «refugiados no comunistas» de los destinatarios de la ayuda. Sobre esta firme orientación, a la que se hicieron algunas excepciones solo a título individual, no pesaba solo, ni siquiera fundamentalmente, el hecho de estar radicada la SRA en suelo norteamericano en años de Guerra Fría. El matrimonio Macdonald había estado vinculado en 1939-1941 a un partido trotskista estadounidense, circunstancia que les había llevado a conocer el trágico destino del partido hermano POUM y de su líder Andreu Nin durante la Guerra Civil en España; ambos cónyuges se convirtieron entonces en decididos opositores del estalinismo, primero, y de la política soviética en general, más tarde. La primera circular de la SRA señalaba que «al menos el 90 % de los refugiados españoles son firmes anticomunistas, con recuerdos vívidos de la traición y del terror comunistas durante la Guerra Civil»6. Para añadir de inmediato: «La pequeña minoría procomunista [de refugiados] recibe la atención del adinerado movimiento comunista, mientras que la gran mayoría no comunista ha sido vergonzosamente desatendida por el mundo libre. La organización Ayuda a Refugiados Españoles se ha creado con el fin de ayudar a esta mayoría»7. Este rotundo posicionamiento de los

estatutos fue reafirmado en 1959 por un comité de dirección del que ya formaba parte Arendt y está a la base de la nómina de personalidades tanto europeas como españolas exiliadas que apoyaron a la SRA. El antifranquismo inequívoco y definitorio iba de la mano de un anticomunismo igual de explícito y convencido.

La organización nunca tuvo fácil esta vocación de doble rechazo simultáneo, que amenazó con enemistarla, unas veces con las autoridades norteamericanas y francesas, otras con los sectores de la oposición al franquismo en la órbita del partido comunista. Mientras que las primeras temían una posible expansión futura del movimiento comunista en España o en Francia y miraban por ello con recelo al exilio republicano en Francia, los segundos no desaprovechaban las ocasiones de maniobrar en descrédito de la SRA y de su posicionamiento contrario a Moscú y a sus «compañeros de viaje». Durante la dirección de Arendt se produjo una de las más agudas crisis periódicas. Y es que afectó a una personalidad reconocida, Waldo Frank, y a su presencia entre los patrocinadores de la organización.

El novelista, crítico literario y ensayista norteamericano Waldo Frank había ganado fama por sus afanes de tender puentes culturales entre la América anglosajona y la América hispana por la que siempre se sintió atraído. Llegó a preconizar la posibilidad de una síntesis de las inspiraciones políticas de ambos mundos, sin desdeñar siquiera el sueño de la unión política, «la integración hemisférica» en sus palabras. Frank había residido en España en los primeros años veinte, plasmando sus entusiasmos y reflexiones iniciales en Virgin Spain. Scenes from the Spiritual Drama of a Great People (1926); obra que al año siguiente estaba ya traducida en Revista de Occidente por León Felipe. La misma editorial publicó en 1930 versiones españolas, también casi inmediatas, de Primer mensaje a la América Hispana y Redescubrimiento de América8. Su amigo y corresponsal de estos años, Ortega y Gasset, se hizo eco del último libro precisamente en las páginas de La rebelión de las masas, si bien para discrepar de su vaticinio de una decadencia de Europa9. En 1929 Frank viajó largamente por Hispanoamérica, donde su ideario americanista encontró entusiasta acogida. Si en la década de los treinta se había él acercado políticamente al Partido Comunista de Norteamérica y apoyado a su candidato presidencial,

el partido rompió con él a raíz de su entrevista a Trotski en Ciudad de México, y de atreverse Frank a solicitar públicamente un tribunal internacional que examinara la persecución de la que el revolucionario ruso iba huyendo por medio mundo10. En la primavera de 1938, Frank está en Barcelona y presta ayuda a intelectuales republicanos. De este momento procede su amistad con María Zambrano, quien fue luego su traductora y a quien él seguirá ayudando en las difíciles primeras etapas de su exilio en México y en Cuba11. En la edición revisada de Virgin Spain de 1942, Frank añadirá dos capítulos sobre la guerra civil española. En definitiva, el perfil humano, la trayectoria intelectual y la vocación política de Frank parecían encajar a la perfección con los planteamientos de la SRA, con la que colaboraba desde su fundación.

Pero el escritor norteamericano había recuperado a finales de los cincuenta sus ilusiones de juventud por la política en el mundo hispano. Pasó a encabezar un Comité por una España Democrática, que se hallaba en la órbita de los «compañeros de viaje», entre ellos Álvarez Del Vayo. Y sobre todo publicó en octubre de 1961 el que habría de ser su último libro, Cuba: Prophetic Island12, cuya traducción española resulta que apareció un mes antes que el texto original13. La obra sobre la Cuba revolucionaria era el resultado de tres invitaciones sucesivas a la isla por parte de las nuevas autoridades. En realidad, Frank había firmado un contrato con los dirigentes cubanos, que a través de la Dirección de Relaciones Culturales del Ministerio de Estado le abonaron una cantidad en efectivo por la redacción del libro. Aun con algunas reservas del autor, el texto constituía desde el propio título una clara celebración del régimen de Castro, del que no habría marcha atrás —se decía en él—. Con ello, la aparición del libro suscitó una fuerte polémica en Estados Unidos. Y este conjunto de circunstancias determinó que tanto individuos particulares que colaboraban con la SRA, como organizaciones cubanas ya en el exilio se apresuraran a denunciar la anomalía que para el espíritu de la organización de Nancy MacDonald significaba el alineamiento político de Frank. «No solo escribe a favor del comunismo en Cuba, un régimen tan cruel como el de Franco, sino que ha reconocido públicamente haber recibido la cantidad de 5000 dólares por escribir un libro a favor de la Cuba de Castro», pudo leer el presidente honorario

Casals en una de las misivas que recibió14. En el cuadro de los patrocinadores de la SRA se produjeron en los meses siguientes diversas dimisiones, hasta que, finalmente, en marzo de 1963 una reunión del comité de dirección decidió afrontar el delicado asunto. La narración de Nancy Macdonald recoge solo cuál fue la decisión final adoptada, que consistió en retirar a Waldo Frank del listado de patrocinadores. Cabe pensar que en la deliberación y en decisión tan significativa —dado que el afectado por ella sin duda lo era— debió de tener peso importante la voz de la directora ejecutiva; es ciertamente otra conjetura, aunque fundada.

No fue este el último caso que puso de manifiesto cómo el rechazo del franquismo se tomaba en la organización con la misma seriedad que el rechazo del comunismo. Nancy Macdonald cuenta que ella estuvo tentada de fundar una segunda organización de ayuda, pero en este caso dirigida a los presos políticos en España, y de cómo en el año 1967 tuvo lugar una reunión del comité de dirección de la SRA en la propia casa de Arendt. El borrador preparatorio recogía tres objetivos relevantes para esta posible Spanish Prisioner Aid:

1. Los norteamericanos podrían tener una mejor información a estos respectos. 2. Podría trasmitirse a la oposición en España la conciencia de que el partido comunista no era su único aliado. 3. Podría mostrarse a la oposición que nosotros [los promotores] no pensamos que la única solución sea: partido comunista frente a Franco15.

Este segundo proyecto no se materializó, ya que, de haberse integrado en la organización matriz, habría obligado a una modificación de sus estatutos.

Un par de años después de cesar en la dirección ejecutiva de la SRA, la firma de Hannah Arendt destacaba todavía en el telegrama que recibió el secretario general de Naciones Unidas, U. Thant, el 13 de febrero de 1969, condenando los arrestos y deportaciones de intelectuales, abogados, profesionales, que estaban teniendo lugar en España. En enero de ese año se había producido la muerte en

comisaría del estudiante Enrique Ruano y, por primera vez desde la guerra, se había declarado en todo el país el estado de excepción. Entre los firmantes del telegrama había, obviamente, un buen puñado de nombres ilustres vinculados a la SRA: Daniel Bell, Juan Marichal, Barbara Probst Solomon, o el por esta rescatado del Valle de los Caídos Nicolás Sánchez-Albornoz. El telegrama de repulsa se difundió a modo de manifiesto en The New York Review of Books 6 (26 de marzo de 1969) e invitaba a individuos y organizaciones a suscribir su contenido. Hasta su muerte en diciembre de 1975, Arendt siguió formando parte del comité de dirección de la organización humanitaria16.

———

1. Salvo ulterior indicación, la fuente de los datos que siguen a continuación es la evocación y reconstrucción en detalle del trabajo de la organización que llevó a cabo la propia Nancy Macdonald en Homage to the Spanish Exiles. Voices from the Spanish Civil War, Insight Books/Human Sciences Press, Nueva York, 1987. Puede consultarse también Justin Byrne, «El archivo de la Spanish Refugee Aid. Otras voces y otras vidas del exilio», en Julio Rodríguez Puértolas (coord.), La República y la cultura: paz, guerra y exilio, Istmo, Tres Cantos, 2009, pp. 645-656.

2. La cifra estimada por la organización podría haber sido excesiva. Estimaciones más recientes apuntan a 125 000. Vid. Justin Byrne, «El archivo de la Spanish Refugee Aid...», cit., p. 647. Byrne remite para la corrección del dato a G. Dreyfus-Armand, El exilio de los republicanos en Francia. De la guerra civil a la muerte de Franco, Crítica, Barcelona, 2000.

3. Homage to the Spanish Exiles..., cit., pp. 151, 167.

4. Carta de Dwight McDonald a Arendt del 22 de octubre de 1960, apud Young-Bruehl, p. 485.

5. Homage to the Spanish Exiles..., cit., p. 119.

6. Ibid.

7. Ibid.

8. Sobre la persona de Frank y sus peripecias hispanas puede leerse con provecho la presentación de Margarita Garbisu a su edición de «Itinerario biográfico. José Ortega y Gasset-Waldo Frank. Epistolario (1922-1930)»: Revista de Estudios Orteguianos 37 (2018). Sobre su ideario americanista debe consultarse la monografía de Ricardo Fernández Borchardt, Waldo Frank. Un puente entre las dos Américas, Universidade da Coruña, La Coruña, 1997.

9. Vid. Obras Completas IV (1926-1931), Taurus/Revista de Occidente, Madrid, 2005, pp. 460-464. También lo menciona Ortega en «Revés de almanaque», en Obras Completas II (1916), p. 812.

10. Frank evoca esta trayectoria política en sus Memorias, que dejó inacabadas a su muerte en 1967; fueron traducidas por la editorial Sur de Buenos Aires en 1975.

11. Vid. María I. Elizalde Frez, «16 cartas inéditas de María Zambrano a Waldo Frank»: Hispanismo filosófico 17 (2012). El libro de Frank traducido por Zambrano, José B. Agosti y Luis Orsetti es Rumbos para América, nuestra misión en un nuevo mundo, AmericaLee, Buenos Aires, 1942.

12. Marzani/Munsell, Nueva York.

13. Cuba. Isla profética, trad. de Luis Echávarri, Losada, Buenos Aires, 1961.

14. Homage to the Spanish Exiles, cit., pp. 122-123. Para más datos sobre la cantidad exacta recibida y sobre la polémica generada por la difusión de este dato, puede consultarse el capítulo IV de la obra de Ricardo Fernández Borchardt, escrito en honda simpatía hacia Frank.

15. Homage to the Spanish Exiles, cit., p. 223.

16. El depósito Arendt de la Biblioteca del Congreso guarda dos cajas de documentos relativos a esta actividad voluntaria de la

pensadora, que merecerían examen más detenido. Nancy Macdonald recibió en 1956, del Gobierno de la República en el Exilio, el nombramiento de «Dama de la Orden de la Liberación de España», y en 1982, de manos del rey Juan Carlos I, «El Lazo de Dama de la Orden de Isabel la Católica».

9

UN DISLATE EDITORIAL

No estoy pensando en el desorden creciente con que se suceden las traducciones de Arendt al castellano. Cuatro o cinco versiones distintas de un mismo escrito no son hoy garantía de que las últimas o las que alcanzan mayor circulación mejoren o complementen a las anteriores; proliferan también reuniones improvisadas de ensayos de Arendt que, al albur de la ocasión, ponen, quitan o juntan textos. Ni siquiera tengo ahora en mente el hecho de que grandes obras de Arendt se reediten una y otra vez sin la mínima corrección de erratas y errores de que tanto se beneficiarían —no digamos ya una revisión de la traducción o un índice de nombres—. Estos reparos quizá no justificaran la calificación que acabo de emplear como título. Pero dislate parece un término comedido para la comprobación de que algunas de esas grandes obras de Arendt siempre se han leído en español en la versión que fue censurada por las autoridades de la dictadura de Franco; con lo que, a día de hoy, se siguen leyendo de esa misma guisa. De La condición humana y de Eichmann en Jerusalén solo han existido las traducciones y ediciones que la censura franquista examinó; es decir, las que esa censura autorizó previa imposición de determinadas supresiones en el texto original. Que el número de estas tachaduras sea pequeño no cancela el despropósito.

En febrero de 1967 se registraba en la Sección de Ordenación Editorial del Ministerio de Información y Turismo —la oficina de la censura— una solicitud de la editorial Lumen en orden a la publicación de Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal. El anónimo revisor al que se encomendó el examen prescriptivo del texto terminaba su informe, tras algunas consideraciones de las que cabe dispensar a los lectores, con la

conclusión de que la publicación de la obra era «AUTORIZABLE» con dos supresiones «en donde la cuestion [sic] judia [sic] roza ligeramente al gobierno español»1. El primero y el más extenso de estos pasajes que suprimir aparecía en el capítulo IX del libro: «Deportaciones del Reich: Alemania, Austria y el Protectorado»; el contexto era una meditación de Arendt a propósito de la extrañeza que producía a los jefes nazis la incoherencia o falta de radicalidad que observaban en las autoridades extranjeras que colaboraban en la política racial, y que ante las medidas de deportación y de exterminio de la población judía podían plantear pegas o vacilar. En el fragmento en cuestión es de hecho un diplomático español el que, a pesar de la disposición colaboradora del gobierno de Franco, encarna esta, a ojos nazis, falta reprochable de coherencia o de radicalidad. El lector de la oficina de la censura señaló este lugar, el censor exigió la supresión de tales frases, y el resultado es que el párrafo en cuestión concluye en el texto de la edición de Lumen con estas palabras: «Sin embargo, ante la siempre renovada sorpresa de los jefes nazis, incluso los más contumaces antisemitas de los países extranjeros no estaban dispuestos a ser 'consecuentes', y mostraban una deplorable tendencia a soslayar la aplicación de medidas 'radicales'»2. La meditación de Arendt en la edición original proseguía, empero, con las palabras que hoy siguen faltando de la edición española, y que traduzco aquí:

Pocos de entre ellos lo expresaron de manera tan franca como un miembro de la embajada española en Berlín: «Solamente con que pudiera uno estar seguro de que no iban a liquidarlos» dijo él, en relación con unos seis mil judíos de ascendencia española, a los que se había concedido pasaporte español pese a que nunca habían estado en España y a los que el gobierno de Franco tenía grandes deseos de transferir a la jurisdicción alemana. Pocos lo expresaron de este modo, pero la mayoría pensaba en esta misma línea3.

En el capítulo décimo del libro, «Deportaciones de la Europa Occidental: Francia, Bélgica, Holanda, Dinamarca e Italia», se produjo una segunda tachadura. El contexto son ahora las consideraciones de Arendt acerca de la política de Mussolini hacia

la población judía. La autora comenta el hecho de que la oficina móvil de Adolf Eichmann no tenía autorización del dictador italiano para operar en Italia y en los territorios ocupados por Italia, como ciertas zonas de Francia, Grecia y Yugoslavia. La edición española dice entonces:

En niveles mucho más altos que aquel en que se encontraba Eichmann, el sabotaje de los italianos a la Solución Final adquirió proporciones verdaderamente graves, debido principalmente a la influencia que Mussolini ejercía en otros gobiernos fascistas de Europa, es decir, en la Francia de Pétain, la Hungría de Horthy o la Rumanía de Antonescu. Si Italia podía salirse con la suya y dejar de asesinar a sus judíos, los países satélites de Alemania igual podían intentarlo4.

En el original inglés, sin embargo, la enumeración de los países y regímenes amigos de la Alemania nazi la cierra un «and even on Franco's Spain», que los lectores en español nunca han podido leer como «e incluso en la España de Franco»5.

En ambos casos se advierte que la censura oficial exigía la completa ausencia de toda mención al régimen del general Franco. Poco importaba el que Arendt hiciera alusión a cómo un diplomático español expresaba en voz baja una reserva frente al exterminio, la cual sirviera además de ejemplo de las dudas de los colaboradores ante el proceso de eliminación, o bien el que Arendt alineara la política hacia los judíos del régimen de Franco más cerca de la mussoliniana que de la hitleriana. Las directrices de la censura fijaban que los libros y textos sobre la Solución Final que en esa década de los años sesenta empezaban a ver la luz en España no aludieran en absoluto al régimen gobernante en el país, ni poco ni mucho, ni mejor ni peor. Como si Franco nunca hubiera tenido relaciones políticas con el Tercer Reich, o como si hubiera regido el país en un tiempo distinto de la Segunda Guerra Mundial6. Curiosamente, las referencias del informe de Arendt a la actuación de la Iglesia católica durante el Holocausto no fueron, sin embargo, objeto de censura.

En el mismo expediente del libro Eichmann en Jerusalén consta el sello posterior de la oficina censora de comprobación de que las tachaduras exigidas a la editorial habían sido llevadas a término. Este último trámite también era significativo, como enseguida veremos.

En relación con La condición humana, el informante de la Sección de Ordenación Editorial declaraba en el expediente de febrero de 1973 que la publicación era «AUTORIZABLE»7. Señalaba, con todo, «algunas valoraciones delicadas en relación con la concepción judeocristiana del mundo y del hombre» y exigía la supresión de una determinada valoración de la autora. El pasaje en cuestión se encuentra en el epígrafe décimo de la obra, «El lugar de las actividades humanas», en el curso de una reflexión de Arendt acerca de si es posible esa bondad incondicional a la que aspiran el cristianismo y ciertas tradiciones filosóficas. Se trata, en palabras de la autora, de la «bondad en sentido absoluto, diferenciada de 'lo bueno para' o lo 'excelente' de la Antigüedad griega y romana»8. De acuerdo con Arendt, tanto el amor incondicionado a la sabiduría de ciertos filósofos antiguos, como el amor cristiano igualmente incondicionado a la bondad, toparían con el obstáculo insuperable de que ambos se agotan en sí mismos y no dejan otro rastro en el mundo que el acto efímero en que se ejerce la sabiduría o se practica la bondad: «Los intentos de dar existencia a lo que no puede sobrevivir al fugaz momento del acto no han faltado, y siempre condujeron al absurdo. Los filósofos de la tardía Antigüedad que se exigían ser sabios eran absurdos cuando proclamaban su felicidad al quemarse vivos en el famoso Toro Falérico»9. A renglón seguido, el original inglés recoge la imposibilidad correspondiente que afecta al ideal cristiano de bondad incondicional, pero el paralelismo de ambas formas quedó desequilibrado en la versión castellana porque el censor no tuvo reparo en suprimir el siguiente fragmento: «Y no menos absurda, si no se toma de manera metafórica sino que se la pone a prueba como forma real de vida, es la exigencia cristiana de ser buenos y de poner la otra mejilla»10. Esta frase sigue tachada hasta el día de hoy de la traducción española.

Ignoro si debe computar como errata de la edición, o más bien como huella del censor, el hecho de que en el párrafo anterior al

recién citado haya desparecido asimismo el adjetivo «talmúdica» de «la historia de los treinta y seis hombres justos, en consideración a los cuales Dios salva el mundo». Ambas conjeturas caben, ya que el índice de nombres de la obra incluye la entrada Talmud y remite a esta página, en la que, en efecto, debía constar, pero no consta. Los pasajes posteriores de La condición humana sobre el poder de perdonar y sobre la predicación de Jesús de Nazaret fueron también señalados en los expedientes de lectura, pero se salvaron de los cortes.

Mención especial en este extraño recorrido merece Los orígenes del totalitarismo, que pasó su primer examen de censura en 1962, con motivo de una solicitud de publicación por parte de la Editorial Lorenzana. El lector encargado proporcionó un resumen tosco de su contenido, para instar a continuación a que se suprimieran tres «alusiones directas a España»: la referente a la existencia de una relación positiva entre la Iglesia y el Estado fascista en España y Portugal; la que cuenta entre los apátridas del período de entreguerras a «más de medio millón de españoles» como consecuencia de la Guerra Civil; la que niega la condición de Estados totalitarios a la España de Franco y a la dictadura de Portugal. De nuevo pudiera sorprender el hecho de que la primera y la tercera de estas indicaciones, que yo he citado en el capítulo cuarto de este libro, no resultaban especialmente denigratorias para el régimen del general Franco; no al menos a cierta luz comparativa. Eran menos negativas incluso que las alusiones tachadas del libro sobre Eichmann. Aun así, la preferencia inequívoca de los censores era la ausencia completa de menciones al régimen político español, que debía permanecer fuera de toda consideración o comentario. En el año 1968, con motivo ahora de la solicitud de la editorial Taurus para traducir la obra —ahora de la edición en inglés de 1966—, un nuevo expediente recordaba que el texto ya había sido examinado y había recibido autorización; por tanto, lo que procedía era aplicar las tres supresiones indicadas por el primer examen. La cuestión es, no obstante, que los lectores en español de Los orígenes del totalitarismo sí han podido leer el texto intacto desde su primera publicación en 1974. La razón de que se salvara de las tachaduras que la oficina de censura exigía radica en que la editorial Taurus omitió tales indicaciones y se arriesgó a las posibles consecuencias negativas; de tal modo que el expediente del

caso no obtuvo ese sello de cumplimiento de las exigencias. Esta circunstancia de que se había desatendido el requerimiento no pasó desapercibida a las autoridades competentes, que en un expediente de 1974 hacen constar que la editorial ha ignorado la notificación anterior. La omisión no se considera motivo suficiente para denegar la autorización de publicación, con lo que el expediente se limita a concluir: «Por el hecho de no haber hecho caso de las indicaciones de esta Ordenación Editorial, nos parece más adecuado aplicar el SILENCIO ADMINISTRATIVO»11. Tal silencio de la Administración implicaba un estado de autorización, pero no formalizada en todos sus extremos, y debía de significar un cierto riesgo de que la obra pudiera ser prohibida con posterioridad o la tirada requisada. Queda aquí constancia, pues, de que la editorial Taurus no se plegó en este caso a las exigencias de la censura del régimen y pudo ofrecer, también por esta razón, la que sin duda es la mejor edición española de entre las grandes obras de Arendt.

La historia con la editorial Taurus no fue la misma con motivo de la publicación de Crisis de la República en 1973. Esta edición incluía la larga entrevista de Adelbert Reif a Arendt, a la cual se puso el título que correspondía cabalmente a la publicación inglesa: «Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario». Mediada la conversación, el entrevistador preguntaba a la filósofa sobre si existía una alternativa de futuro que escapara al dilema entre capitalismo y socialismo. Y la enjundiosa respuesta de la entrevistada concluía en que el dilema no podía plantearse en esos términos, sino en los términos de si la clase trabajadora contaba con derechos laborales y podía defenderlos a través de las instituciones legales y políticas del país. En otras palabras, la frontera entre Estados que reconocen derechos a las clases trabajadoras y los que no lo hacen no pasaba por el sistema económico vigente. Y no solo porque en la Rusia soviética y en los países comunistas ningún obrero tuviera derecho de huelga o derecho de sindicación y representación política, o poder de negociación de su convenio colectivo —todo ello suplantado por el engaño de un derecho de propiedad sobre las fábricas y los medios de producción, que era todavía más inexistente—, sino porque los países capitalistas se dejaban dividir también según ese mismo criterio. Ejemplo de país capitalista que reconoce derechos civiles y laborales era, en boca de Arendt, los Estados Unidos; ejemplo de los que no los reconocen, «la

España de Franco». Y Suecia, por cierto, cerraba el cuadro como una economía de inspiración socialista con derechos laborales, civiles y políticos para los trabajadores. A nadie se le escapa que semejante mención del régimen español, no solo en contraste desfavorable en materias laborales con la superpotencia norteamericana, sino además situado junto al archienemigo de décadas de la propaganda oficial, no podía recibir la autorización oficial y ver la luz pública. Así las cosas, desde 1973 hasta hace unos pocos años, 2015, en que la editorial Trotta publicó una edición, pero revisada, de Crisis de la República, ningún lector en español de Arendt pudo conocer el original cuadro de oposiciones que yo acabo de resumir. En lugar de este, se regalaba al lector en castellano un «de sobra son conocidos los ejemplos de ambos», de ambos tipos de países, que era una adición pura y simple de los censores. Bien se ve que estos, amén de suprimir palabras de Arendt, se permitían también poner en su boca otras que no eran suyas y que, por no ser, tampoco eran ciertas12.

En el caso de Crisis de la República no es fácil rastrear el origen de la tachadura y adición, ya que el único expediente de la censura que yo he podido leer hace una evaluación claramente favorable de la obra y no opone ninguna reserva a su publicación13. Una inspección posterior o una paralela debió de ser más minuciosa.

Los expedientes de 1967, correspondientes a Sobre la revolución, con vistas a su publicación por Revista de Occidente, y de 1969, con vistas a la publicación en Anagrama de cuatro de las semblanzas de Hombres en tiempos de oscuridad, fueron aprobados sin exigencia de supresiones. El lector del primer título concluía: «El autor, en este caso autora, es uno de los filósofos políticos más brillantes de nuestra época. Nada que oponer»14. El del segundo tenía que esforzarse más en justificar el permiso: «Hay algunos autores comunistas, entre los estudiados: Rosa Luxemburgo y Bertol [sic] Brecht. Pero, como se ha indicado anteriormente, aún [sic] estos autores los presenta en confrontación con el partido comunista al que condenan. No contiene nada censurable. PUEDE AUTORIZARSE».

Confiemos en que la subsanación de este extraño despropósito no se

haga esperar y en que las correcciones imprescindibles puedan servir, de paso, para otras muy convenientes mejoras.

———

1. Archivo General de la Administración (en adelante AGA), expediente 1294/67, signatura 21/17930 —la calificación propuesta se escribía siempre en mayúsculas—.

2. Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal, trad. de Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona, 1999, p. 237.

3. Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, Penguin Books, Londres/Nueva York, 1994 [1965], pp. 156-157.

4. Eichmann en Jerusalén, cit., p. 266. (Una traducción más clara parece: «Si Italia podía salirse con la suya y dejar de asesinar a sus judíos, los países satélites de Alemania podrían intentar hacer lo mismo»).

5. Eichmann in Jerusalem, cit., p. 176.

6. Vid. a este respecto el lúcido ensayo de Samuel O'Donoghue «Carlos Barral and the Struggle for Holocaust Consciousness in Franco's Spain»: History and Memory 30 (2018), pp. 116-146. (Agradezco a O'Donoghue su apoyo en esta parte de mi indagación).

7. AGA, expediente 1256/73, signatura 73/2770.

8. La condición humana, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México, 1993, p. 79.

9. Ibid., p. 80.

10. The Human Condition, Charles R. Walgreen Foundation Lectures, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 75. (La frase consta también, por supuesto, en la versión alemana a la que Arendt se tradujo).

11. AGA, expediente 12798/74, signatura 73/4518.

12. Crisis de la República, Taurus, Madrid, 1973, p. 216; Crisis de la República, Trotta, Madrid, 2015, p. 163, reeditado en 2023 con el título Las crisis de la República.

13. AGA, expediente 11582-73.

14. AGA, expediente 6990/67, signatura 21/18379.

Epílogo

LA PROMESA DE LA POLÍTICA Y LA DEMOCRACIA ESPAÑOLA

1. Arendt es la pensadora de la promesa de la política. Si su pensamiento resulta tan fecundo e interpelante, sus tomas de postura tan inclasificables, es también por esta peculiaridad de ver en la vida política, más que nada, una promesa incierta pero real, realizable, visible. La orientación hacia el futuro de «la promesa de la política», como de toda promesa, no sueña, sin embargo, con ninguna utopía para la Humanidad; a diferencia de tradiciones filosóficas de gran influencia en la política contemporánea, ni echa en falta algún régimen inédito de gobierno, ni dedica una sola página a la construcción de la sociedad ideal o a la aparición del hombre nuevo en el mundo feliz. Muy al contrario, Arendt siente todos los afanes de consumación de la Historia como supresiones de la política, es decir justamente, como cancelaciones de su promesa de igualdad y pluralidad humanas. Del otro lado, en una vertiente contrapuesta, pero no menos nítida de su reflexión, la posibilidad incierta de coexistencia civil y acción compartida tienen algo de novedad esperada, deseable, operable, porque la promesa tampoco se confunde con la disposición de los resortes del poder o con el uso gubernamental de los medios de coacción, menos aún con la hegemonía de unos grupos humanos sobre otros menos poderosos. Arendt fue capaz de analizar la vida política desde la condición humana efectiva en la misma y exacta medida en que también ocurría al revés, a saber: que ella comprendía la condición humana desde esta posibilidad precaria, preciosa, de la co-responsabilidad activa por un mundo común. En esta forma de vida, a la vez antigua y siempre nueva, estriba la promesa de la política; en ella, el ejercicio de las libertades individuales se engrana y sustancia en el cuidado del mundo compartido. Es la esperanza de una coexistencia entre ciudadanos iguales que toman a su cargo la realidad que comparten; deciden de palabra y por la acción sobre el mundo que los acoge, a la vez que reconstruyen así las relaciones entre ellos

mismos, conservando y prolongando su mundo de la vida como un espacio frágil de libertad intersubjetiva.

Aun cuando remita al origen histórico de Europa, que trasmitió a multitud de lenguas, desde luego a todas las indoeuropeas, el vocablo política y vinculó su sentido a la existencia de una polis, la osada reunión arendtiana de realidad y promesa se nutre también de otros factores. Pues ese sentido fundacional se convierte por contraste en la meta inspiradora de la acción en las situaciones, sobreabundantes, de dominación política y de cancelación del espacio público. En la resistencia ciudadana a dictaduras y despotismos, también en el rechazo a opresiones sociales, alienta la promesa incumplida de convivencia en libertad; desde la falta de poder se plantea en ocasiones un desafío al poder establecido que perfila de suyo la figura alternativa de la polis ausente. Con lo que ese sentido promisorio y casi arcaico de la política revive de modo contrafáctico dondequiera que seres humanos se unen para oponerse a la coacción y al despotismo, o para interrumpir inercias entrópicas de los asuntos humanos; o, al menos, donde se toma la iniciativa sin que mueva a los reunidos resistentes la pura ambición de conquista del poder —parece forzoso añadir—. Pero hay todavía otra prolongación elemental de esta visión peculiar de Arendt de la política como promesa. Radica en que la libertad política y la efectividad de los derechos civiles no pueden emanar sin más de un diseño constitucional y de un conjunto de disposiciones legales a los que correspondiera la ordenación cabal de instituciones democráticas, «republicanas». Siendo este orden imprescindible, es la coexistencia ciudadana, plural y polémica, imprevisible y constante, la que da vida y sentido al armazón de leyes constitucionales, que por sí solas se asemejan a los muros delimitadores de la polis —decía ella— y nunca pueden suplir a las iniciativas, acontecimientos, procesos que, intramuros, crean y recrean las relaciones humanas en el espacio público. De estos últimos, es decir, de la vitalidad y criterio de la actividad ciudadana, depende en medida esencial el que la política democrática esté a la altura de su promesa, o, al contrario, el que la decepcione de suerte que su fracaso relativo agudice la nostalgia de la polis ahora en el seno de una polis.

Bajo un grado tan notable de abstracción cabe sugerir que en la

realidad política de la España del siglo XX y del siglo XXI se reconoce con nitidez la promesa constitutiva de la política al modo arendtiano. Se deja de hecho detectar en esas tres formas características que el enfoque de Arendt permite manejar: como el referente original de sentido con el que conectan los intentos de institucionalización democrática de un país occidental; como piedra viva de contraste en las largas décadas de la dictadura del general Franco, idea de una polis por venir que inspira a los opositores democráticos al franquismo; como posibilidad en curso desde la Constitución de 1978, promesa en proceso, cuya realización, es decir, cuya altura de cumplimiento o decepción abarca las cuatro décadas de monarquía parlamentaria. Apenas hará falta prevenir de que el republicanismo cívico de la tradición occidental y en particular del pensamiento arendtiano es compatible con la fórmula monárquica en la jefatura de un Estado democrático, tal como sobran los ejemplos en el espacio político europeo1.

2. El pensamiento político de Arendt no encierra ninguna causa general contra el Estado-nación, como una formación histórica que fuera necesariamente incompatible con los principios republicanos de gobierno: igualdad ante la ley, participación política, preservación del estatuto de ciudadanía por sobre el origen nacional, entramado institucional que sirva a la vez a la división de poderes y a la atención de las demandas y aspiraciones ciudadanas, etcétera.

Ciertamente que para el análisis arendtiano de la larga víspera del totalitarismo en Europa reviste una importancia crucial la transformación por la que el Estado pasó a ser un instrumento de la nación y dejó de estar al servicio de la ley. Y sin duda que este proceso de conquista del Estado por la nación cobraba una gravedad singular en el caso de la nation par excellence. Esta sucumbió primero al imperialismo y quedó luego al borde del conflicto civil por la cuestión de la minoría no-nacional en su seno (affaire Dreyfus). El imperialismo que extendió la soberanía francesa sobre territorios remotos y poblaciones extrañas rompió en pedazos, en efecto, la trinidad «pueblo homogéneo-territorio delimitado-comunidad política», que sostenía al Estado-nación. No

solo escindió las instituciones nacionales y la administración colonial, no solo dejó el estatuto de las poblaciones dominadas en el limbo de no ser ciudadanos ni súbditos ni esclavos, sino que en aras de la expansión del poder amenazó con pervertir la conciencia nacional en un «nacionalismo tribal», de exaltación de la superioridad de una raza o de un pueblo —tal fue justamente el motivo que importarán de vuelta al territorio europeo los movimientos de pangermanismo y paneslavismo—. Este nacionalismo tribal, que ve en la estructura del Estado un cuerpo extraño a la voluntad del pueblo, un artificio legal contrario a su identidad, un límite impuesto a su expansión, no era, sin embargo, el destino forzoso de las naciones europeas, sino, al contrario, la expresión del desmoronamiento del Estado-nación en el último tercio del siglo XIX. Así, la crisis orgánica de la Tercera República con motivo de los derechos civiles de un individuo de la minoría perpetua, el affaire Dreyfus, pudo todavía salvarse gracias a la movilización del principio republicano de que «el derecho de uno son los derechos de todos». Este otro concepto de nación, el alejado de la etnicidad y basado en los derechos humanos y en la responsabilidad cívica por el mundo compartido y plural, hubo de defenderse en el Parlamento, en la prensa, en la calle; frente al populacho de todas las clases resentidas con el Estado, supo invocarse entonces al «verdadero pueblo de Francia» en su articulación constitucional. Ambas historias decimonónicas, la ceguera del imperialismo y la conmoción del caso Dreyfus, importan aquí en tanto en cuanto Arendt concibe y describe al Estado-nación occidental como «Estado-nación de cuño francés»2, calificación que resultaría extensible por tanto al ordenamiento constitucional español de 1978.

No es preciso recordar que para Arendt la libertad política, la vocación republicana, hallaba una acogida más plena o una realización más propia en el modelo constitucional de los Estados Unidos de América. En él, la homogeneidad de la población sobre la base de lazos comunes de sangre y nacimiento no es condición de la ciudadanía; y, por otra parte, y a raíz de la Revolución estadounidense, un sistema federal de estados coexiste con un principio centralizador-estatal único. Quizá la misma Arendt relativice en exceso el que esta República por excelencia mantiene, con todo, un carácter cuando menos cuasi-nacional, en el que la

ciudadanía norteamericana, al igual que ocurría en la Roma republicana, se hereda de una manera básica por el nacimiento y en que la condición de ciudadano de la República de los Estados Unidos envuelve también una adhesión básica a la entidad nacional, a su historia sedimentada, a su lengua compartida, etc. Así lo argumentaba Margaret Canovan en el magnífico ensayo «Is there an Arendtian Case for the Nation-State?»3. Pero, por no desviarnos en exceso, la cuestión es que el Estado-nación occidental, como comunidad política sujeta a ley constitucional, no es para Arendt una máscara del nacionalismo tribal, condenado a políticas de exclusión de minorías y de asimilación cultural, ni tiene tampoco por qué estar tentado de expansiones imperialistas so capa de la lengua común o del origen histórico. El Estado-nación europeo puede y, tras las catástrofes del siglo XX, está llamado a ser instrumento efectivo de la ley, no órgano de la nación. En el contexto de la segunda posguerra, Arendt defendió además con gran claridad una federación de naciones europeas que, renunciando al principio temible de la soberanía nacional, se sostuviera sobre la vigencia de Estadosnación democráticos en compromiso de cooperación mutua. Apuntaba ella que una federación tal era el ideario político de los grupos de Resistencia al nazismo —de los no comunistas— y abogó por su viabilidad, primero entre las naciones occidentales, y, a ser posible, también en el centro y este de Europa4. Arendt fue en ese momento y en este sentido una europeísta tan convencida como el propio Ortega. Y, obviamente, este espíritu de Estado-nación constitucional en inserción federada en una comunidad europea preside la circunstancia española que se inauguró en 1978.

También interesante, y más problemático, es el traslado a perspectiva española de la meditación arendtiana acerca del sentido específicamente norteamericano de la separación de poderes. Con verdadera originalidad insistió ella en la idea de que el poder del Estado podía y debía limitarse no solo por la conocida división del gobierno en ejecutivo, legislativo y judicial, sino también por una multiplicación efectiva de los poderes concurrentes de tal manera que estos puedan contrapesarse unos a otros, es decir, limitarse sin destruirse, condicionarse sin paralizarse. Este enfoque, de aspecto provocativo, apunta a que la distribución del poder en centros o fuentes múltiples es la mejor forma de articular el propio poder

estatal y de prevenir una soberanía que se incline a la tiranía o al abuso. La diversidad de los trece estados que participaban conjuntamente del cuerpo político único de la República de Norteamérica habría sido la plasmación genuina de este espíritu. Y la profunda descentralización del poder político en España a partir de 1978 podría acaso conectar con este modelo de limitación y participación a través de la multiplicidad. Pero en el caso español aparece de nuevo la cuestión del nacionalismo, y con él la pretensión de poner estructuras estatales de división territorial y delimitación competencial al servicio de las llamadas «nacionalidades históricas», catalana o vasca, que puedan conquistar para sí las instituciones comunes. El autogobierno se convierte en la palanca del nacionalismo en el momento en que la igualdad de los ciudadanos da paso a la discriminación en sus derechos civiles y políticos, bien por el lugar de nacimiento, bien por la lengua que emplean, bien incluso por la adhesión de los individuos a la causa nacionalista. Con el peligro de producir ciudadanos de primera y de segunda categoría y de reintroducir políticas de asimilación cultural se resquebraja la taxativa declaración arendtiana acerca del Estado constitucional: «El Estado, lejos de ser idéntico a la nación, es el protector supremo de una ley que garantiza al ser humano sus derechos como ser humano, sus derechos como ciudadano y sus derechos como nacional»5.

3. En el planteamiento de Arendt, el espacio público de igualdad estricta de los ciudadanos tiene por envés el reconocimiento de su pluralidad irreductible. El otro «elemento constitutivo de los cuerpos políticos» es la distinción o diferencia de quienes se mueven y actúan en el espacio artificial de la polis, que es de todos y de nadie. Frente a la homogeneidad intercambiable de los súbditos, la pensadora da la bienvenida a la multiplicidad imprescindible de las opiniones, visiones y valoraciones que los agentes únicos tienen acerca del mundo que comparten. De manera semejante a como Husserl mostró que las cosas de la experiencia solo se nos ofrecen en escorzos perceptivos siempre incompletos y que esta insuperable parcialidad en constante cambio no impide, sin embargo, el que la realidad del árbol o del paisaje se nos dé «en persona», se nos revele en su verdadero ser, así también defiende Arendt, mutatis mutandis

—y no es pequeña la mutación—, que solo desde la diversidad de las perspectivas y los discursos, en y por entre el contraste de las opiniones acerca de la ciudad, esta aparece en su realidad y se afirma como siendo de todos y de nadie en particular. Pero esta invocación decidida del pluralismo discurre en la obra arendtiana en paralelo a unas profundas reservas acerca de los partidos políticos como la forma de expresión más adecuada de la pluralidad política y la vía justa de trasladarla a la acción de gobierno. En diversos lugares hace ella referencia a que los partidos políticos en sentido propio no existieron antes de las facciones parlamentarias de la Revolución francesa y a que al día siguiente de su aparición ya se hallaban desacreditados. Aprovecha también casi cualquier ocasión para recordar que el sistema de consejos, articulados por elección y coordinados «de abajo arriba», reaparecía siempre en las situaciones insurgentes de acción en común y, aunque siempre derrotado, era una alternativa democrática al sistema de partidos6. Así y todo, Arendt dejó esbozado un agudo contraste del sistema bipartidista anglosajón con el sistema multipartidista continental que, pese a la fuerte erosión que ambos modelos han experimentado en el siglo XXI, merece aquí un recordatorio7.

De acuerdo con este esquema arendtiano, la democracia española sería el caso de un sistema básicamente bipartidista en el que no se reconocen las ventajas que Arendt destacaba en los sistemas anglosajones, sino más bien las problemáticas de los multipartidistas continentales. En el bipartidismo inglés o norteamericano, el partido gobernante dirige la política del país porque representa temporalmente al Estado; de su ejercicio de gobierno forma parte el reconocimiento institucional del partido en la oposición, que representará mañana al Estado dirigiendo al país. La dualidad de los partidos encuentra su justificación en la pluralidad de los intereses de clase y de orientación ideológica, en la diversidad de los motivos políticos inspiradores y de los debates sectoriales, pero la tensión agonal entre ellos se mantiene en un espacio público estable y al servicio del interés nacional, por cuanto la oposición constituye en sí misma «una institución del gobierno»8. El multipartidismo continental que Arendt tenía a la vista no canalizaría tan adecuadamente, en cambio, la tensión entre el partido político como parte del cuerpo político y el Estado democrático como el todo que se halla por encima de los partidos.

Una suerte de dilema estructural perseguiría a este multipartidismo, en función del cual o bien los partidos y su acción parlamentaria «ahogan» la acción de gobierno (Tercera o Cuarta República francesas, la Italia actual), o bien el Estado «castra» a los partidos, haciendo de la sumisión al Gobierno una marca de patriotismo y menoscabando con ello la pluralidad del espacio público y de los intereses que necesitan representación (la tentación perdurable en Alemania)9. A la luz de esta contraposición diríase que el bipartidismo español presenta un aire mucho más continental que anglosajón. En España la competencia entre los dos partidos de gobierno puede muy bien plantearse a costa de las políticas de Estado; el reconocimiento mutuo entre ellos se produce a regañadientes y ambos rehúyen compartir una memoria democrática; los debates públicos se sobrecargan de retóricas ideológicas, más que de legítimos intereses y posibilidades ponderables, mientras que los cambios de gobierno son garantía de inestabilidad general de la legislación; el partidismo pone la mira en demasiadas instituciones, que con demasiada facilidad se dejan contagiar de él, etc. La existencia de partidos nacionalistas firmemente implantados en los respectivos territorios es un factor peculiar que el esquema arendtiano no recogía, pero que en todo caso contribuye a acentuar este deslavazado bipartidismo español.

4. El juicio poco ilusionante sobre los partidos políticos en la Europa continental guarda estrecha relación con el hecho de que Arendt nunca determine o perfile la promesa de la política en función de la línea divisoria «izquierda-derecha», de tan poderoso arraigo en la cultura política española. La inutilidad de esta división cara a la comprensión del fenómeno crucial del siglo XX: los dos totalitarismos, así como la facilidad con que ambas inspiraciones han desembocado en dictaduras militares o de partido único no son las únicas razones de la renuencia arendtiana. La conocida respuesta de Arendt a la pregunta directa de Hans Morgenthau acerca de su filiación personal en la arena política contemporánea resulta sumamente iluminadora a este respecto: «Como ustedes saben, la izquierda piensa que yo soy conservadora, y los conservadores piensan a veces que soy de izquierdas, o una disidente, o a saber qué. Y debo decir que el asunto me trae sin

cuidado. No creo que este tipo de cosas arroje luz ninguna sobre las cuestiones realmente importantes de nuestro tiempo»10. En el curso de esta misma respuesta, que ella daba en el coloquio de Toronto de 1972 dedicado a su obra, añadía que nunca fue socialista ni comunista, sin por ello creer tampoco en el liberalismo. He aquí, pues, una filiación política sui generis, que no encaja en ninguna de las direcciones establecidas: es la conservadora para la izquierda que parece de izquierdas para la derecha, y que, no siendo socialista, tampoco es liberal, o que, sin un solo punto de simpatía hacia el comunismo o el nacionalismo, también es crítica del capitalismo y escéptica de la tecnocracia. Los rechazos que la pensadora asume no la conducen a las adhesiones correlativas que operan con naturalidad en el arco político convencional. Este posicionamiento paradójico de Arendt por entre las grandes familias políticas del siglo XX late en toda su obra, pero arraiga, a mi juicio, en el principio fundamental de comprensión de que «en el centro de la política está siempre el cuidado del mundo y no el cuidado de los seres humanos»11.

La fórmula sugerente y esquiva de «cuidado del mundo» podría, en efecto, en apariencia, ser del gusto de orientaciones políticas conservadoras. Máxime dado el firme componente antiutópico antes mencionado: la convicción de que hay un único mundo real y frágil, en el que los humanos conviven, y no mundos alternativos que el poder pueda engendrar y en que los seres humanos puedan recrearse a sí mismos. En esta clave arendtiana, «mundo» toma el sentido fenomenológico de espacio de aparición de las cosas y los útiles, trama duradera de la realidad, que se muestra articulada, y que es a la vez, sobre todo, el espacio interpuesto de la convivencia entre los humanos; es el mundo de la vida de los seres activos y atados a la Tierra. El compromiso para con este mundo, el coraje para hacerse cargo del aspecto y la articulación que toma y de los derroteros que sigue, de las incertidumbres y quiebras que lo amenazan, haciendo frente también a la decadencia que lo ronda, tal sería, según Arendt, la virtud política por excelencia. El agente deja en suspenso su bienestar individual, pone entre paréntesis el derrotero de su existencia y se cuida, junto con otros iguales, del mundo común de la vida. Ahora bien, y en contra de todo conservadurismo de cariz reaccionario —de los que abundan en la historia política de España—, cuidar del mundo no es asegurar un

orden fijo de las relaciones sociales, no es prolongar indefinidamente las formas tradicionales de ejercicio del poder o de distribución de la riqueza, no es aceptar la tutela doctrinal y social de una fe religiosa. En un pensamiento que es radical o «disidente» respecto del conservadurismo, la estabilidad, continuidad y vitalidad del espacio intersubjetivo de aparición y convivencia se encuentran encomendadas, en medida decisiva, a lo más efímero y contingente, que es la iniciativa individual de los propios sujetos humanos y la acción concertada pero polémica entre ellos. Solo los individuos, no las tradiciones, son capaces de interrumpir las inercias sociales y políticas heredadas, de romper con procesos anquilosados de convivencia, de renovar creadoramente las relaciones intersubjetivas. El mundo que cuidar merced a innovaciones políticas adopta, a esta luz más potente, el carácter añadido del espacio en que la pluralidad de los agentes concurre y reconstruye y redefine su propia coexistencia; el mundo de la vida se convierte en el «teatro de la acción», en el escenario de la praxis, pero en el que la obra dramática que se «representa» es la suerte de la ciudad tal como ella resulta de la propia interacción de los conciudadanos. Todo lo cual podría desembocar ahora, en apariencia, en una sintonía con una orientación política liberal. Las libertades individuales tienen aquí un valor absolutamente fundante e insustituible, que debe garantizarse frente a la intrusión del Gobierno y contra la presión social; el ámbito de la privacidad es un bien primordial. Pero precisamente lo que no cabe es que el sujeto individual de derechos se desentienda de la comunidad política en cuyo seno rigen los derechos individuales. No cabe, en los términos de Arendt, el «verse libre» de la política, el delegar en otros o en leyes el cuidado del mundo, el olvido fatal de que el sostén de los derechos individuales es una esfera pública compartida y precaria12. La filósofa rechaza, pues, una doctrina de las libertades llamadas «negativas» que no implique, en aras del propio límite o limitación del poder, una participación positiva en el gobierno. Si el conservadurismo arendtiano encierra un radicalismo que es todo menos reaccionario o tradicionalista, su cuota de liberalismo estaría politizada de raíz. Y esta última faceta también puede llamar la atención en las circunstancias españolas de un liberalismo quizá más individualista que politizado, o más iusnaturalista, si se me permite la expresión, y de derechos universales, que intersubjetivizado y de derechos de uno que pasan por los derechos

de todos.

Miremos entonces, finalmente, en la última dirección de esa ubicación política sui generis. Aun siendo de izquierdas para el conservadurismo y aun comprometida con la «libertad positiva» frente al liberalismo más convencional, la distancia de la sensibilidad política arendtiana respecto del socialismo y del progresismo de izquierdas parece asimismo insalvable. Tesis cardinales de su pensamiento lo avalan con fuerza: la discriminación rotunda entre la esfera pública de igualdad ciudadana y el ámbito de lo social de la producción y el consumo; la percepción de que el crecimiento exponencial del ámbito económico-social, híbrido de lo privado con lo público, es un rasgo específico de la Modernidad, el cual trae consigo la alienación o pérdida del mundo compartido, o, cuando menos, la anemia de la experiencia política del mundo; la interpretación, numerosas veces repetida, de que las filosofías de la Historia, culminando en Marx, al confiarse a la idea omniabarcante de proceso-progreso (¡la Idea por excelencia de la Modernidad!), ignoran la acción intersubjetiva en su contingencia imprevisible y en su promesa constitutiva, y por ello remiten la praxis política a un supuesto despliegue propicio que marcaría el curso y el sentido de los acontecimientos históricos; en suma, las filosofías de la Historia, culminando en el «socialismo científico», piensan en términos de necesidad, ligados a la actividad biológica de la labor, y no de libertad ligada a la praxis, y por ello se han revelado incapaces de resistir a la seducción desastrosa de la violencia como partera de la Historia.

Estas tesis de Arendt son muy conocidas y explican de sobra el que ante la izquierda política ella apareciese como una conservadora. Pero también es ya antigua la controversia en torno a si la división categórica entre lo socio-económico y lo público-político, junto con la consiguiente escisión valorativa, es realmente sostenible, o si, más bien al contrario, la contraposición tajante de ambas esferas que suscriben La condición humana y Sobre la revolución no incurre en una torsión, o distorsión, que una mirada en espíritu arendtiano no tiene por qué suscribir, no al menos en sus términos más literales. Intérpretes de referencia de Arendt, y no marxistas, como Richard J. Bernstein y Sheila Benhabib sentaron hace décadas líneas de crítica que hoy conservan vigencia13. Por recordar lo

esencial, Bernstein argumentaba cómo «lo digno de ser discutido en el espacio público», «lo importante, lo digno de ser visto y oído» en la discusión ciudadana14, no depende de una determinación esencial que permanezca invariable por siempre. La valoración de si estas o aquellas cuestiones tocan aspectos relevantes del mundo compartido, que deben atraer la atención de los conciudadanos, de los legisladores y del Gobierno, o si, por el contrario, son temas periféricos que deben quedar en la sombra, en la falta de relieve de lo privado o lo sectorial, es ya de suyo un asunto de polémica política; una contestación cívica que las asuma como cuestiones «politizables», que exija para ellas tal dignidad o alcance, puede presionar por su entrada en la agenda pública. Sobre este argumento de corte más formal, Benhabib ahondó además en la idea de que la igualdad política no puede coexistir con la exclusión social en una democracia participativa; cuando la discriminación en el seno de la sociedad afecta a grupos enteros de población, por etnia, sexo, confesión religiosa, situación laboral, etc., y ello redunda en severas limitaciones de acceso a los servicios y bienes básicos, es la esfera pública la que está deformada y dañada. Subrayaba también Benhabib cómo las condiciones de trabajo y las relaciones laborales —no ya la existencia del trabajo como uno de los tres modos eternos de la acción— no son neutras políticamente y cómo las iniciativas de cambios y reformas en la organización de la economía parecen movilizar principios de acción de los que Arendt prefería restringir a la política: solidaridad, coraje, gusto por la igualdad de derechos, compromiso con el mundo intersubjetivo. Ninguno de ellos tiene por qué supeditarse a un progresismo de la Historia universal que hoy es insostenible.

Mas no perdamos el hilo de nuestra perspectiva y concluyamos este apartado. Por un lado, se observa que las familias políticas más reconocibles en el debate democrático del siglo XX podían cumplir, cada una a su modo, y si cada una conjura a su negativo, con la solicitud política por el mundo. El cuidado del mundo intersubjetivo, del espacio interpuesto en que acontecen la pluralidad y libertad de los humanos, está presente en el liberalismo si se deja politizar, en el conservadurismo si huye de lo reaccionario, en el socialismo si renuncia a la revolución social a través de la imposición política. Por otro lado, tal como Arendt añadía enseguida a propósito de su ubicación personal en el eje

derecha-izquierda, los asuntos «realmente importantes de nuestro tiempo» no se deciden por la prevalencia de una u otra de esas direcciones y, por tanto, ninguna de ellas asegura siquiera esa dimensión primaria del cuidado del mundo que es su trasmisión a las generaciones venideras. Pero, además, y tal como arrancó mi comentario en este punto, las disfunciones y deficiencias del sistema de partidos no permiten que la primera constatación resulte tranquilizadora en vista de los desafíos de esta segunda. Una vez más, Arendt dio con una formulación cortante y certera: «El hecho mismo de que estos dos elementos, la preocupación por la estabilidad y el espíritu de novedad, hayan acabado por encontrarse enfrentados en el pensamiento político y en la lengua: el primero de los elementos identificado como conservadurismo y el otro considerado como el monopolio del liberalismo progresista, tal vez deba ser visto como uno de los síntomas de nuestra desorientación. En último término, no hay nada que comprometa hoy tanto la comprensión de los problemas políticos y la discusión fecunda de ellos, como la reacción mental automática condicionada por los caminos trillados de las ideologías»15. No hace falta recordar que el liberalismo progresista de esta cita equivale en la cultura política norteamericana a la socialdemocracia europea. Por ello, quizá sí tiene sentido sugerir, en fin, que la tenacidad, la pugnacidad, con que la cultura política española, no ya solo los partidos, también los ciudadanos, se aferran a la escisión artificiosa entre conservadurismo de derechas y progresismo de izquierdas parece denotar un deterioro, una tosquedad especial a la hora de cuidar el mundo renovándolo.

5. La ecuación de identidad entre Estado y política pesa demasiado sobre los comentarios anteriores y requiere de un complemento significativo que haga a la vez de contrapeso. Es preciso traer al primer plano la proeza intelectual de Arendt de preservar como experiencia originaria de lo político no las relaciones humanas de dominio y control, sino las relaciones humanas de coexistencia sin dominio ni control; no las relaciones verticales de sujeción y jerarquía entre individuos o entre colectivos, sino las horizontales en pie de igualdad, en las que cabe la distinción de las individualidades por su contribución a la acción compartida, por su

aporte al «emprendimiento coral»16. No es que esto segundo quede o haya de quedar al margen de la estatalidad; es que su sentido y dinámica no se dejan subsumir bajo las determinaciones del monopolio de la fuerza y del imperio de la ley.

Ya en un apartado anterior apareció la reivindicación, tan querida de Arendt y tan relevante para ella, de los consejos políticos revolucionarios. A su sorprendente reaparición histórica en muy distintos contextos, con verdadera capacidad organizativa, correspondía su no menos recurrente eliminación por las fuerzas políticas estatales o paraestatales, ora de la izquierda dictatorial, ora de la derecha reaccionaria. Omití antes, en cambio, el apunte arendtiano de que el contraste entre partidos políticos anglosajones y continentales remitía, según la filósofa, a que los primeros eran en su origen organizaciones de ciudadanos dotados de vivo interés por participar en los asuntos públicos y con opiniones más o menos similares; mientras que los segundos tenían mucho más de organizaciones de influencia en el gobierno o de defensa frente a la actuación estatal, y descansaban por ello sobre burocracias jerarquizadas con intereses propios. Dado que este contraste que Arendt planteaba en 1951 parece hoy anticuado de manera irrecuperable, y ello más por «continentalización» de las fuerzas políticas anglosajonas que al revés, conviene mirar un poco más despacio en la dirección alternativa de los movimientos de desobediencia civil a los que Arendt volvió su atención avanzada ya la década de los sesenta, cuando ella misma advirtió, con preocupación creciente, «la crisis de la República» por excelencia. Estas formas de comparecer en la esfera pública, en su momento innovadoras, sí evocaban el espíritu de las asociaciones voluntarias de conciudadanos, a los que mueven preocupaciones morales y políticas de alcance general, a diferencia de los grupos de interés que persiguen objetivos particulares17. En relación estrecha con los movimientos por los derechos civiles y de desobediencia civil se hallan también los que en esa misma década de los sesenta empezaron a llamarse «nuevos movimientos sociales»: feminismo, pacifismo, más tarde ecologismo. Richard Bernstein y Sheila Benhabib destacaban, al hilo de la problemática anterior, cómo el tipo de experiencia originaria de lo político que Arendt entreveía, a partir de relaciones de igualdad entre individuos concernidos por los derroteros del mundo y dispuestos a significarse en su cuidado,

esta experiencia peculiar de libertad en la acción y de juicio en medio de la acción, podía surgir donde menos se la esperara —lo cual forma parte de su esencia—; y de hecho había surgido en estos movimientos ciudadanos y sociales de toma de conciencia, de discusión apasionada, de reivindicación urgente. En torno a estas promesas, sin duda problemáticas, de renovación de la política, y con el fin de lanzar alguna mirada adicional a situaciones españolas recientes, permítaseme recordar primero el argumento básico del escrito «Desobediencia civil»18.

De modo parecido a grandes hitos del pensamiento arendtiano, el planteamiento del ensayo de 1970 procede por negaciones sucesivas que se vuelven más y más sutiles y acaban en un horizonte inesperado de cuestiones. Esos grupos informes de gentes que ocupaban sin autorización espacios públicos y acampaban en ellos para cubrirlos de pancartas y hacer oír su voz, o que planteaban reclamaciones masivas de muy difícil manejo por los organismos públicos (así en el movimiento de derechos civiles), o que rechazaban el reclutamiento militar rompiendo ante las cámaras de las televisiones los requerimientos de las autoridades castrenses, estos grupos contestatarios no podían ser considerados simples transgresores de la ley común, ya solo por el hecho de que su desobediencia discurría a ojos de todos. Tampoco eran simples objetores de conciencia que expresaran una disconformidad íntima con disposiciones legales o con situaciones sociales; si el objetor habla en nombre propio e invoca el foro inalienable de su conciencia moral y/o religiosa, aquí se hablaba todo el rato en primera persona del plural y acerca de situaciones no individuales. Mas tampoco constituían ellos grupos de presión en persecución de fines privativos, sino agrupaciones nacidas en torno a determinadas opiniones, que eran difundidas a los cuatro vientos a fin de interpelar y promover la aceptación de tal criterio por más amplios segmentos de la población. Junto al desafío en público al estado vigente de las cosas, Arendt añadía finalmente la no violencia como característica esencial de los desobedientes civiles, que los separaba netamente de quienes persiguen una subversión del orden establecido.

Pero el problema político y teórico no residía tanto en la descripción adecuada de la novedosa movilización cuanto en el

aspecto valorativo y normativo de si la desobediencia civil era conciliable con un Estado de Derecho: ¿puede un sistema de convivencia democrática bajo leyes alojar en su seno el desafío a la propia legalidad, y esto más allá de la objeción personal de conciencia que las propias leyes regulan? La filósofa optaba por una respuesta afirmativa a esta cuestión, bien que ella se guardaba mucho de conectar el fenómeno, norteamericano en origen, con el «espíritu de las leyes» que era distintivo de la República americana; como si también aquí ella sintiera una cierta peculiaridad de la vida política en el espacio anglosajón, o, en rigor, norteamericano. Su argumentación se remontaba entonces a una «versión horizontal» del pacto político, de acuerdo con la cual el poder del pueblo descansa sobre un contrato, acuerdo o compromiso, pero no de los ciudadanos para con una instancia estatal soberana (la versión hobbesiana del pacto), sino de ellos entre sí, de los unos respecto de los otros, en el presente y para el futuro. Esta reciprocidad vinculante como origen del poder entrañaría un asentimiento tácito de cada ciudadano a la comunidad cívico-política que lo acogió al nacer y a la que se incorporó. De tal modo que la vigencia de las leyes de la comunidad se acepta no por el sometimiento genérico a una instancia estatal ni por una indiferente aquiescencia a la política, sino por una «relación moral del individuo con la ley»19, por una conformidad del ciudadano con la promesa democrática de la ley y, a través de ella, con la letra de sus artículos. En estas condiciones —seguía Arendt—, en caso de disconformidad insalvable con el contenido de la ley o con la forma de su aplicación, el disentimiento público se hace necesario, ya que de otro modo regiría el asentimiento por principio, «por defecto». Las minorías que se organizan para desobedecer civilmente aspiran a influir sobre sus conciudadanos a fin de que también estos pasen de la indiferencia, impropia del pacto ciudadano, o del asentimiento tácito, ahora amenazado, a un disentimiento activo que tenga que ser tomado en cuenta por las instancias gubernamentales o los órganos legislativos.

Arendt no oculta que el fenómeno de la desobediencia civil se produce en un contexto de crisis de legitimidad del poder político democrático y de erosión de la legalidad, de las que el propio fenómeno es un síntoma de alarma. Si los partidos políticos de gobierno representaran menos a su aparato burocratizado y más a

los estados ciudadanos de opinión, si el poder ejecutivo no estuviera bajo sospecha de alterar a su conveniencia la letra de las leyes y, en algunos casos, el propio espíritu constitucional, si las instituciones de libertad facilitaran la libertad de acción, entonces las demandas de cambios legales y de revisión de políticas gubernamentales discurrirían más claramente por los canales parlamentarios habituales. En su defecto, en las condiciones reales de deterioro de la promesa de la política, la filósofa sugiere que las gentes acampadas y vociferantes sí eran un último ejemplo del asociacionismo voluntario en aras de un interés público; al ofrecer a los conciudadanos posibilidades de acción en común, encarnaban, aun con las fuertes tensiones que tal actuación provocaba sobre el sistema legal, una de las más antiguas y fundamentales tradiciones cívico-políticas de la República norteamericana.

La tesis de fondo de «Desobediencia civil», así como varios de los contrastes conceptuales que recorren el escrito, dan que pensar a propósito de los ejemplos españoles más notorios del fenómeno. A lo largo de los cuarenta años de democracia parlamentaria, la primera forma clara de rebeldía civil fue seguramente la de los jóvenes que se negaban a prestar el servicio militar obligatorio. Empezó por responder al tipo arendtiano más puro de la objeción personal de conciencia, de base moral y/o religiosa, pero en la década de los ochenta, en las plataformas de insumisión, o sea, de rechazo simultáneo al servicio militar y al sustitutorio, convivió y en parte derivó a una postura asimilable a la desobediencia organizada y con carga política del esquema de Arendt. En el otoño de 1994, sin embargo, las tiendas de campaña improvisadas y los refugios variopintos florecieron por avenidas y plazas de las principales ciudades españolas en demanda de una efectiva cooperación al desarrollo, que había de asumir la contribución del 0,7 del producto interior bruto recomendada por la ONU (sin los innumerables subterfugios de las contabilidades estatal y autonómica). Esta movilización sacó de sus casas a personas de orientaciones políticas y procedencias sociales muy dispares y se gestionó asamblearíamente —también aquí una arquitectura como la de los consejos inferiores y superiores—; la desobediencia pudo además invocar resoluciones internacionales suscritas por el país —las de la Cumbre de Río de Janeiro de 1992— y atrajo de inmediato la atención de los partidos políticos y de las instancias

institucionales interpeladas. La marea de solidaridad se disipó sin lograr el objetivo convocante, pero tras haber irradiado con fuerza a la opinión pública y haber introducido un asunto inesperado en las agendas políticas municipales, autonómicas, estatales; dio también impulso a nuevas realidades sociales, como las redes de comercio justo y las organizaciones de cooperación al desarrollo y acción humanitaria. Aunque ha podido señalarse la conexión de la campaña por el 0,7 con el movimiento de indignados que en mayo de 2011 volvió a sembrar de acampadas espontáneas el espacio público, hay entre medias un fenómeno privativo de nuestro país que merece mención aparte. Se trata de la movilización ciudadana contra la organización terrorista ETA, que, iniciada por los grupos Gesto por la Paz, oriundos de comunidades cristianas de base y, de nuevo, más bien una objeción ética a la violencia política, cobró notable impulso con la organización Basta Ya en torno al cambio de siglo. Esta última, al extender la denuncia del terrorismo vasco a la trama de las complicidades políticas, las tolerancias ideológicas y las indiferencias sociales que lo alimentaban, dio pleno alcance político a la contestación ciudadana. Los actos de protesta pública, las manifestaciones en las mismas calles de los asesinatos, las amenazas y las extorsiones, rompieron con el clima de pasividad amedrentada de la sociedad; se trató, por así decir, de una rebelión cívica en y por el respeto a la ley, rebelión contra el estado vigente de las cosas y por la convivencia civil20.

En 2011, al concurrir una crisis de representación política derivada de la corrupción endémica de los partidos gobernantes y una recesión económica causante de enorme daño al tejido social y causada en la especulación de las entidades financieras públicas y privadas con el sector inmobiliario, en esta conjunción de responsabilidades penales y descrédito social de las instituciones y partidos, de las grandes empresas y élites económicas, el movimiento de indignados del 15-M pareció acercarse más a la insurrección pacífica, a la que llamaba en Europa su valedor francés Stéphane Hessel, que a la desobediencia civil del escrito arendtiano. La exigencia de «democracia real», el lema aglutinante «no nos representan», el grito experiencial «¡sin casa, sin trabajo, sin futuro, sin miedo!», prendieron en España más intensamente y con mayor determinación organizativa, autoorganizativa de nuevo, que en ningún otro país de Occidente —aunque el proceso fuera

contemporáneo de las primaveras árabes, ellas sí insurrecciones de apariencia prodemocrática—. Pero precisamente la universalidad de las demandas de los indignados, que abarcaba la esfera política, la económica y social, incluso la cultural, marcaba una diferencia decisiva con el asociacionismo desobediente de la tradición republicana, que se atiene a reivindicaciones precisables, ordenables, y del que está ausente la tentación de convertirse en la fuente constituyente de un nuevo orden. A raíz de los hechos de mayo de 2011, la aparición de un partido político populista que toma por inspiración ideológica, por «ideología huésped», a la confrontación entre clases sociales, remite ya a otro concepto de lo político, quizá a uno de ascendencia schmittiana21. La polaridad bañada de maniqueísmo entre el buen pueblo y la casta corrupta puede dar contenido a una estrategia de «amigo-enemigo», pero es difícilmente compatible con la promesa de la política de ascendencia arendtiana; esta última abunda en discrepancias, desavenencias, pugnas, de las que solo cabe esperar renovaciones tensas e innovaciones arduas, pero ello acontece en un espacio público compartido sin dominación, en el que los actores políticos no luchan por la hegemonía y en el que no tiene cabida una voluntad popular unitaria que se distinga de la profunda pluralidad de la ciudadanía22.

6. Los puentes entre categorías arendtianas y circunstancias políticas de la democracia española que este epílogo ha sugerido se han restringido a aquellos asuntos en que he podido aducir bases textuales explícitas en los escritos de Arendt. No he considerado por tanto las prolongaciones creadoras del pensamiento arendtiano que se han revelado fecundas a la altura del siglo XXI, en ocasiones en contra incluso de la literalidad de los textos, como ocurre de manera muy señalada con los debates del feminismo23. Quiero ahora cerrar mis palabras con el que es seguramente el tema de nuestro tiempo y cuya urgencia la pensadora captó con una llamativa agudeza hace más de medio siglo.

Pues tiene el aspecto de una paradoja teórica y una encrucijada práctica el que el pensamiento de Arendt rescate contra viento y marea la promesa propicia de la política, al mismo tiempo que

ofrece una genealogía tan sombría de la Modernidad; el triunfo del homo faber y la apoteosis posterior del animal laborans levantan un viento histórico casi incontenible, una marea constante en perpetuo ascenso, que abocaría a la experiencia política de la libertad a una precariedad desconocida y condenaría el cuidado del mundo a un debilitamiento extremo. El lector de La condición humana escucha que no es la alienación de los seres humanos, tal como creía el marxismo, sino la alienación, la pérdida del mundo, «la marca de contraste de la Edad Moderna»24. Se le invita a pensar, pues, que los humanos contemporáneos vivimos en una suerte de desposesión de mundo, de desvanecimiento de su estabilidad, de quebranto de ese espacio artificial interpuesto entre los mortales que antecedía y sostenía a su existencia, que la enmarcaba con sentido y que les sobrevivía. En nuestro capítulo sobre las dos Américas apareció de pasada esta clave de interpretación, y cómo en el caso de la filósofa judía este destino no procede siquiera, o no solo, de una crítica del capitalismo global y de su aceleración (hoy consumimos cosas, casas, paisajes, relaciones humanas, ¿entornos, ciudades?, como si fueran bienes perecederos), sino que cuenta con otra raíz todavía más honda. Se trata, al modo de Husserl —dijimos—, de la comprensión de la ciencia moderna y de su exactitud ajena a la Tierra, de su legalidad extraña por principio a los vivientes que perciben y habitan el mundo (y que hacen la ciencia)25. La nuestra es entonces la edad tardía de la acción en que la ciencia interviene en el cosmos. Cual si ocupara el trono antiguo de la praxis política, la tecnociencia pone en marcha procesos de transformación que son irreversibles e irrevocables y que en medida esencial son asimismo imprevisibles; no pueden deshacerse o detenerse, mas tampoco cabe anticipar un balance de sus efectos, un delineamiento fiable de su alcance futuro. El ejemplo paradigmático de esta meditación era la liberación de la energía nuclear de su ocultamiento cósmico; si la energía atómica nunca formó parte del mundo de la vida hasta que el ser humano la convocó en el siglo XX y la recondujo hacia el mundo humano, desencadenándola sobre la Tierra primero destructiva, luego constructivamente, ahora esa fuerza clausurada en la Naturaleza y a la que el saber técnico ha abierto el camino no es ya una realidad determinada, acotada, duradera, sino un proceso en perpetuo despliegue, que se queda para siempre entre nosotros, previsible e imprevisiblemente. La posibilidad de intervención genética en las bases naturales de la vida también era señalada en

La condición humana y descrita en los mismos términos de una dinámica humana de acción que, merced a la ciencia y a la técnica modernas, combina la omnipotencia de conquistar el origen de la vida con la impotencia de quedar los humanos librados a un proceso que resulta inconmensurable e incontrolable26.

¿A qué responde el interés por traer a colación esta aparente paradoja y encrucijada de una promesa que es como si perdiera su suelo de sentido? Obviamente, al hecho de que a la hora de ensayar cualquier actualización tentativa del pensamiento de Arendt, la consideración espacial que toma en cuenta contextos políticos nacionales debe vincularse, si es que no supeditarse, a la meditación temporal acerca del tiempo histórico. Comoquiera que se juzguen las circunstancias políticas españolas, comoquiera que deban precisarse o corregirse los puentes que acabo de esbozar, el cuidado de la Tierra, amenazada por el impacto de la civilización técnica y por el capitalismo de consumo exponencial, está llamado a ocupar «el centro de la política». Tal es el desafío inesperado y global que se cierne sobre el mundo de la vida, sobre la igualdad y pluralidad de la coexistencia de los humanos. Así y todo, fue Arendt quien enseñó que los males menores, políticos y sociales, y la habituación a ellos nunca previenen el mal mayor, en todo caso «pavimentan» la marcha funesta de las cosas. Y es también ese peculiarísimo enfoque suyo, al que yo empecé refiriéndome, de entender la vida política en función de la condición humana y a la vez a esta en función de aquella, el que permite invocar la promesa de la política en medio de las más abrumadoras circunstancias. Cara a los desafíos civilizatorios y al futuro de la condición humana, la gran pensadora podía manejar como indiscernibles la promesa de la política y el milagro de la acción, los milagros inmanentes de la acción compartida.

———

1. Vid. sobre este primer punto H. Arendt, La promesa de la política, Paidós, Barcelona, 2008.

2. «El Estado nación y la democracia», en H. Arendt, Pensar sin asideros. Ensayos de comprensión 1953-1975, trad. de Roberto

Ramos Fontecoba, Página Indómita, Barcelona, 2019, vol. I, p. 381.

3. Contemporary Politics 5/2 (1999), pp. 103-119. (Reproducido en Garrath Williams [ed.], Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers, Routledge, Londres/Nueva York, 2006, vol. II).

4. H. Arendt, Ensayos de comprensión 1930-1954, Caparrós, Madrid, 2005, pp. 142-152, 195-196.

5. «La nación», en H. Arendt, Ensayos de comprensión 1930-1954, cit., p. 259. Vid. sobre este segundo punto H. Arendt, Los orígenes del totalitarismo, Alianza, Madrid, 1987, cap. 5, 1, y cap. 8, 1, y Sobre la revolución, Alianza, Madrid, 1988, cap. IV, I, así como el ensayo citado «El Estadonación y la democracia».

6. Cf. Los orígenes del totalitarismo, cit., pp. 389-391; «Reflexiones sobre la Revolución húngara», en H. Arendt, Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental, Encuentro, Madrid, 2007, pp. 98-106, y Sobre la revolución, cit., cap. VI, 4.

7. La fuente es Los orígenes del totalitarismo, cit., cap. 8, 3: «Partido y movimiento», en especial, pp. 371-378.

8. Sobre la revolución, cit., p. 277.

9. Las expresiones entrecomilladas están tomadas de Los orígenes del totalitarismo, cit., p. 378.

10. «Hannah Arendt, sobre Hannah Arendt», en Pensar sin asideros, vol. II, cit., p. 255.

11. H. Arendt, ¿Qué es política?, trad. de Rosa Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997, p. 57 (traducción modificada).

12. Vid. «¿Qué es la libertad?», I, en H. Arendt, Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios de pensamiento político, trad. de A. L. Poljak, Península, Barcelona, 1996, pp. 161-162, 167, y H. Arendt, ¿Qué es política?, cit., pp. 80-83, 90-91.

13. Vid. Richard J. Bernstein, «Rethinking the Social and the Political», en Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode,

Polity, Cambridge, 1986. (Reproducido en Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers, cit., vol. III). Sheila Benhabib, The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, Sage, Nueva York, 1996, cap. V: «The Social and the Political: An Untenable Divide».

14. La primera de las expresiones la utiliza la interpelada en el coloquio de Toronto, «Hannah Arendt, sobre Hannah Arendt, en Pensar sin asideros, vol. II. cit., p. 235, la segunda aparece con frecuencia en La condición humana.

15. H. Arendt, Sobre la revolución, cit., p. 231.

16. La expresión es de Simona Forti, Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política, Cátedra, Madrid, 2001, p. 358.

17. Los análogos de la desobediencia civil del mundo occidental en el universo comunista tendrían que ser, si acaso, las heroicas resistencias a las dictaduras de partido único: el apoyo popular a la Primavera de Praga, los precedentes de Solidaridad, el movimiento Carta 77, en suma, la disidencia que en todos los regímenes del Este de Europa se perseguía implacablemente tan pronto como rebasaba el fuero interno de los individuos.

18. En Las crisis de la República, Trotta, Madrid, 22023, pp. 43-79.

19. «Desobediencia civil», cit., p. 73.

20. No es de extrañar que Fernando Savater o Aurelio Arteta, impulsores de Basta Ya, hayan recurrido con asiduidad al pensamiento de Arendt. El primero es en ocasiones considerado una voz filosófica original que sintoniza con los planteamientos de la filósofa, como en Peter Venmans, El mundo según Hannah Arendt, Punto de Vista, Madrid, 2015 [2005], cap. 8.

21. El carácter de «ideología huésped» con que el populismo se sirve del marxismo o del nacionalismo según sea de izquierdas o de derechas se desarrolla en Cas Mudde y Cristóbal Rovira, Populismo. Una breve introducción, Alianza, Madrid, 2019. El contraste entre Schmitt y Arendt en el contexto del populismo puede beneficiarse

de una lectura combinada de José Luis Villacañas, Populismo, La Huerta Grande, Madrid, 2015, y de la obra citada de Simona Forti (pp. 356-360).

22. Este peligro de deformación ideológica de la resistencia civil aparece en el escrito de Arendt. Es quizá una de las razones de sus reticencias hacia las formas europeas de la desobediencia civil: «Lo que amenaza al grupo estudiantil, principal grupo de desobediencia civil del momento, no es el vandalismo, la violencia, los malos modos y las peores maneras, sino la creciente infección de ideologías que experimenta el movimiento (maoísmo, castrismo, stalinismo, marxismo-leninismo y otras semejantes), que, en realidad, escinden y disuelven la asociación» («Desobediencia civil», cit., p. 76).

23. Vid. Teresa Pontas Pérez, Hannah Arendt en la teoría feminista contemporánea, Universitat de València, Valencia, 2022, que se hace eco de la recepción española a este respecto.

24. La condición humana, Paidós, Barcelona/Buenos Aires/México, 1993, p. 283.

25. Es muy instructivo sobre este particular el ensayo de Antonio Campillo «In Praise of the Terrestrial Condition»: HannahArendt.net 1/11, pp. 7-29 (2021). Ya mencioné también mi ensayo «La idea arendtiana de elementos totalitarios tras la derrota de los totalitarismos»: Pescadora de perlas 1 (2022).

26. La condición humana, cit., p. 297.